



ISSN 2237-907X

Revista de
Teologia
e
Ciências da Religião
da Unicap

UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO



EXPEDIENTE

Masthead

ADMINISTRAÇÃO SUPERIOR DA UNICAP

PRESIDÊNCIA

Pe. João Renato Eidt, S.J.
Provincial dos Jesuítas do Brasil

REITORIA

Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J.

PRÓ-REITORIA ACADÊMICA

Profa. Dra. Aline Maria Grego

PRÓ-REITORIA ADMINISTRATIVA

Prof. MSc. Luciano José Pinheiro Barros

PRÓ-REITORIA COMUNITÁRIA

Prof. Dr. Pe. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne, S.J.

COORDENAÇÃO GERAL DE PESQUISA

Profa. Dra. Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

Profa. Dra. Maria Cristina Lopes de Almeida Amazonas

COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni

EXPEDIENTE

EDITOR-GERENTE

Sérgio Grigoletto, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

EDITOR EXECUTIVO

Mariano Vicente da Silva Filho, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Cláudio Vianney Malzoni, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Francisco de Aquino Júnior, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

CONSELHO CIENTÍFICO

Carlos André Macedo Cavalcanti, Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Danilo Vaz-Curado Costa, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Degislando Nóbrega de Lima, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Drance Elias Silva, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil, Brasil

Gilbraz de Souza Aragão, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

João Luiz Correia Júnior, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

José Tadeu Batista de Souza, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Jung Mo Sung, METODISTA-SP

Karl Heinz Efken, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil Luiz Carlos Susin, PUC-RS

Luiz Alencar Libório, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Marcelo Ayres Camurça, UFJF-MG

Newton Darwin de Andrade Cabral, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Zuleica Campos Dantas Pereira, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

INFORMAÇÕES CATALOGRÁFICAS

Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. Recife: PPGTEO-UNICAP, 2011. Semestral.
Periódico Publicado pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, Mestrado.

Semestral.

ISSN: 1679-5393 (impresso de 2002 até 2012)

ISSN: 2237-907X (online)

1. Teologia e Ciências da Religião – Periódicos. 3. Cultura – Periódicos. I. Universidade Católica de Pernambuco. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

APRESENTAÇÃO

Presentation

É com satisfação que apresentamos aos nossos leitores o segundo número do volume 7 da Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. Neste número, ressaltamos as discussões iniciando pela temática da Religião e Cultura Urbana.

Sendo assim, em *Os lugares da cultura urbana e do catolicismo nas comunidades de Periperi: arte, política e memória da Igreja Católica em Salvador*, Edvaldo Vieira de Souza Júnior, aborda o tema da cultura popular como uma proposta de movimentos progressistas da Igreja Católica, que em primeira análise buscava o desenvolvimento pleno, adequado e harmônico do ser humano, explorando as autonomias que a dimensão cultural possui na vida social como um todo, tendo como referencia o processo de resistências das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), em Salvador. Esta pesquisa foi realizada tendo como objeto de estudo as comunidades de São João, São José, São Francisco e São Judas Tadeu, comunidades em uma área conhecida como Periperi. Tais comunidades se caracterizam por um modelo de Igreja militante, voltada para a problemática social, em oposição a um arquétipo de Igreja Carismática, zelosa pela conservação de seu status e arcabouço doutrinário tradicional.

José Tadeu Batista de Souza e Emerson da Silva, expõem os principais aspectos da teologia da secularização do teólogo norte americano Harvey Cox, a partir da obra: *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Os autores apresentam o termo tecnopólis, utilizado por Cox para designar a cidade secular, e como este autor desenvolve a relação entre religião e cultura urbana, mais especificamente em torno da fé cristã.

Por outro lado, João Miguel Teixeira Godoy e Fernando César Butignol, também participam desta edição com o trabalho *Antônio Flávio Pierucci: trajetória e contribuições*. Tem por objetivo propor uma apresentação e avaliação das contribuições de Antônio Flávio Pierucci para o estudo das religiões no Brasil. O estudo recai sobretudo no que se refere ao processo de secularização tal como se desenvolvem atualmente. Procura identificar as

influências de sua trajetória de vida no seu pensamento e o modo como suas reflexões foram acolhidas e avaliadas na academia brasileira.

Em *Fenomenologia da liberdade: entre a consciência fanatizada e a transcendência do ser*, Ezir George Silva analisa a noção de liberdade e sua articulação fenomenológica entre a consciência fanatizada e a transcendência do ser, à luz da abordagem hermenêutico-fenomenológica do pensamento de Gabriel Marcel. Inicialmente, o autor discute as perspectivas ontológicas entre liberdade e razão e seu desdobramento para a compreensão do homem sobre si mesmo, o outro e o mundo. Na segunda parte, analisa a tensão entre liberdade e verdade, destacando o modo como o processo de abstração do ser pode transformar-se numa autolatria. Em um terceiro momento, o autor reflete sobre a liberdade e a heteronomia, como engajamento promotor de outras realidades existenciais e testemunhos espirituais, buscando identificar as implicações destas abordagens sobre as relações intersubjetivas, numa perspectiva da formação humana.

Em *Metáfora e símbolo: a estética do sagrado na linguagem poética*, Leyla Thays Brito da Silva, adotando para o conceito de sagrado a proposição do filósofo Georges Bataille, na obra *L'Expérience Intérieure*, e a hermenêutica de Paul Ricoeur, trata sobre o funcionamento da representação linguística do sagrado na linguagem poética. Bataille identifica a matéria sagrada com dimensões da experiência humana que são inapreensíveis racionalmente. Desta forma, a experiência do sagrado ocorre nas instâncias misteriosas e incognoscíveis da vida, às quais, a poesia utilizando-se de signos especiais como a metáfora e o símbolo, procura acessar.

Em seguida, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira e Cláudia Regina Kluck, no artigo *Ensino confessional: um modelo no cenário brasileiro*, apresentam uma análise do contínuo processo de construção da identidade do ensino religioso, como componente curricular no cenário da educação brasileira. Este artigo é resultado de pesquisa qualitativa, descritiva e documental, a partir de legislações e documentos da história da educação, e busca reorganizar o percurso estabelecido para identificar o primeiro modelo de ensino religioso utilizado no Estado Brasileiro no período de 1827 a 2010. Este percurso histórico possibilita estabelecer o conceito e estrutura do modelo que é identificado como aquela parte de uma mesma confissão religiosa, e que transmite o que é próprio desta tradição religiosa.

Por sua vez, Ney de Souza e Reuberson Rodrigues Ferreira, apresentam a pesquisa *Dei Verbum: 50 anos depois*, ainda um renovado estímulo ao uso da Bíblia, a atualidade da Constituição Dogmática Dei Verbum que foi produzida pelo Concílio Vaticano II. Esta Constituição Dogmática proporcionou um maior contato do povo com a Bíblia, favorecendo uma máxima compreensão dela e ampliando o espaço da Bíblia na vida eclesial. Os autores apresentam também, a presença desta constituição em documentos oficiais da Igreja no Brasil, como demonstração da atualidade desta constituição dogmática.

Luiz Alexandre Rossi e Érica Daiane Mauri, no artigo intitulado *A selvagem exploração do meu povo – Mq 3,1-4*, ressaltam que no livro do profeta Miquéias a violência se manifesta sob as mais diferentes formas e atinge pessoas reais, ou seja, homens e mulheres que têm endereço, família e direitos, entre os quais, o direito à vida. O artigo demonstra que a violência que atinge as pessoas de maneira seletiva, ou seja, os camponeses sofrem a violência através das mãos de seus líderes. Por isso, Miquéias mostra que a violência e a pobreza não podem ser consideradas como dados naturais ou divinos. Por trás de cada ato de violência está a mão de um sujeito da violência, com suas múltiplas formas de opressão. E entre a violência do violento e a vítima – meu povo – que se arrasta para sobreviver, se encontra o profeta com sua palavra denunciadora.

Moésio Pereira de Souza, em *A misericórdia na prática sacramental*, apresenta uma importante reflexão sobre o tema da misericórdia e demonstra como este aspecto fundamental da vida cristã aparece claramente na proposta teológico-moral de Santo Afonso de Ligório, especialmente no que se refere à vivência dos sacramentos da confissão e da comunhão. Após apresentar alguns elementos mais fundamentais no ensinamento de Santo Afonso, o autor busca apresentar uma hermenêutica capaz de iluminar a prática sacramental do povo cristão em nossos dias, muitas vezes seduzido pelo relativismo ou pelo fundamentalismo moral.

Por fim, Gilbraz de Souza Aragão tece uma análise sobre a dissertação de Mestrado do jovem jesuíta Creômenes Tenorio Maciel, intitulada «Pâque du Christ dans la Pâque du peuple, Pâque du peuple dans la Pâque du Christ: une lecture de l'oeuvre de l'inculturation liturgique de Jacques Trudel». Aprovada pelo Júri das Licenças Canônicas do Theologicum

(Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses - Institut Supérieur de Liturgie) do Instituto Católico de Paris, agora em 2017.

Aproveitamos para comunicar nossos leitores e colaboradores, que a partir de 2018, o Programa de Pós-graduação em Teologia da Unicap estará descontinuando este Periódico. Contudo, lançará um novo desafio na publicação científica. Queremos desde já, convidá-los a continuarem colaborando conosco nesta empreitada de divulgação da pesquisa científica.

Uma boa leitura a todos!

Equipe editorial.

OS LUGARES DA CULTURA URBANA E DO CATOLICISMO NAS COMUNIDADES DE PERIPERI: ARTE, POLÍTICA E MEMÓRIA DA IGREJA CATÓLICA EM SALVADOR

The places of urban culture and catholicism in the communities of Periperi: art, politics and memory of the Catholic Church in Salvador

Edvaldo Vieira de Souza Junior*

RESUMO

O presente artigo aborda o tema da cultura popular como uma proposta da Igreja Católica progressista que, em primeira análise, buscava o desenvolvimento pleno, adequado e harmônico do ser humano, explorando as autonomias que a dimensão cultural possui na vida social como um todo, tendo como referência o processo de resistência das CEBs (comunidades eclesiais de base) em Salvador. Nosso objeto de estudo foram as comunidades de "São João, São José", "São Francisco" e "São Judas Tadeu", modelo de Igreja militante voltada para a problemática social, em oposição a um arquétipo de Igreja carismática, zelosa pela conservação do seu status e arcabouço doutrinário tradicional. Procuramos, através da cultura, investigar a relação entre cultura e arte, religião e política dessas comunidades em uma área conhecida como Periperi entre os bairros de Coutos e Praia Grande no Subúrbio Ferroviário, na Baía de Todos os Santos.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura. Comunidades. Política. Igreja progressista.

ABSTRACT

This article approaches the theme of popular culture as a proposal of the progressive Catholic Church that in the first analysis sought the full, adequate and harmonious development of the human being, exploring the autonomias that the cultural dimension possesses in the social life as a whole, having as reference the process of resistance of the CEBs (basic ecclesial communities) in Salvador. Our object of study was the communities of "St. John, St. Joseph," "St. Francis" and "St. Jude Thaddeus," a militant Church model focused on social problems, as opposed to an archetype of the charismatic Church, zealous for the its status and traditional doctrinal framework. We seek, through culture, to investigate the relationship between culture and art, religion and politics of these communities in an area known as Periperi between the neighborhoods of Coutos and Praia Grande in Subúrbio Ferroviário, in the Bay of All Saints.

KEYWORDS: Culture. Communities. Policy. Progressive Church.

* Doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestrado em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Tem experiência nas áreas de História/Cultura Brasileira. Nos últimos dois anos vem realizando pesquisas na área de Religião, Movimentos Sociais e Regime de exceção na América Latina. E-mail: edvaldovieira959@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

No Romance “Os Velhos Marinheiros”, de 1961,¹ Jorge Amado narra as aventuras do comandante Vasco Moscoso de Aragão pelo mundo, doravante a sua chegada em Periperi. Conta-nos Amado que, em um raro começo de tarde infinitamente azul, Periperi era uma pacata vila quando, de um golpe, Moscoso estabeleceu sua reputação e firmou seu conceito de vida. O comandante deixou-se ficar parado, com os braços cruzados sobre o peito, a fitar as águas. Assim imóvel, o rosto contra o sol, a cabeleira ao vento (aquela suave e permanente brisa de Periperi), semelhava um soldado em posição de sentido num desfile, ou, dada sua imponência, um general em bronze numa estátua.

Homem de visão, o escritor apresenta, na obra, os costumes e a cultura da sociedade baiana no momento em que a vida regrada e repetitiva do cotidiano de Periperi se confunde com o mundo aventureiro e de fantasias dos marinheiros. Observando mais de perto o romance, ali, na sossegada Periperi, convivem doutores ilustres, ricos comerciantes, senhoras de respeito, aposentados, funcionários públicos e desocupados.

Logo, na perspectiva de Jorge Amado, essa região, no passado, apareceu olhando para o mar. As áreas localizadas fora da faixa portuária de Salvador eram objeto de menção e cedo passam a ser objeto de posse e uso, sendo consideradas como um local de veraneio. Na realidade, devido a sua proximidade com a Baía de Todos os Santos, o Subúrbio Ferroviário era um contraste com a confusão e agitação da vida na cidade, era um tempo de paz e sossego, no qual os problemas da cidade tornavam-se invisíveis.

No século XIX, aos poucos, a região foi sendo ocupada por famílias endinheiradas que falavam francês dentro de casa e frequentavam os grandes centros mundanos europeus, em oposição à vida nos mocambos, ao trabalho braçal, aos serviços manuais e ao árduo cotidiano da maior parte da população. Por volta dessa época, um olhar sobre o pouco que resta da arquitetura centenária revela que essa localidade representava um refúgio muito agradável para as famílias abastadas de Salvador.

¹ A narrativa de *Os velhos marinheiros* foi concluída no Rio de Janeiro, no início de 1961. Originalmente, o texto foi publicado no volume ‘Os velhos marinheiros’, que tinha o romance ‘Os velhos marinheiros’ ou ‘O capitão de longo curso’ junto com a novela ‘A morte’ e ‘A morte de Quincas Berro D’água’. Disponível em: <www.jorgeamado.com.br/obra.>. Acesso em: 12.06.2017.

A gradual mudança da paisagem urbana foi ficando mais acentuada após a instalação na região da Fábrica de Tecidos São Brás. De certo modo, a presença da indústria fez surgir uma área industrial que estabeleceu um lugar de residência para a mão de obra tecelã concomitante ao processo de ocupação e expansão. Assim, quando o processo de industrialização deu início às profundas mudanças na sociedade local, essas áreas foram os principais elementos que se articularam para delinear, a partir da segunda metade do século XX, os bairros hoje existentes. Nesse cenário, a população de classe média, aos poucos, foi sendo substituída pela de baixa renda e as casas mais simples expandiram-se para além do litoral, ocupando os morros e as áreas da mata.

Cumprе salientar que, ao longo dos anos, a ocupação desordenada intensificou as áreas marginalizadas. Por sua vez, as invasões desceram das encostas e baixadas para as margens da Avenida Suburbana. A densidade populacional assustava e desafiava os órgãos públicos, fossem eles tecnicistas ou humanistas. Devido a esse sério problema de moradia, o bairro de Periperi foi contemplado com um projeto de habitação popular pelo Governo Federal, sendo construído o conjunto Eugênio Sales em 1972, que contava com quase trezentas unidades e era uma alternativa para superar as gritantes injustiças sociais.

Conquanto, no bairro, havia áreas ainda mais esquecidas pelo poder público (com suas vielas e becos) que aqui classificamos como área de obsolescência, ou seja, verdadeiros bolsões humanos de vulnerabilidade social. Além disso, eram as mais atingidas pela falta de infraestrutura, paradoxalmente, também eram as que menos assistência recebiam do Município. Assim, com base nessa impermeabilização de fronteiras, os processos de formação de identidades e agendas do bairro forjaram diferenças e valores em relação aos atores religiosos que, simultaneamente, ocuparam a região.

Nesse contexto, desde a década de 1940, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Periperi faz parte desse referencial religioso dos moradores de Periperi. Segundo os habitantes mais antigos, Periperi também se desenvolveu nos espaços deixados atrás da Igreja e esta foi abraçada por esses espaços. De qualquer forma, mesmo com uma grande dificuldade em se comunicar de maneira simples e acessível com os grupos populares, os problemas ocasionados com o crescimento do bairro, no início dos anos 1970, encaminharam à Igreja Católica ao encontro dos dramas que afligiam a população local. Por conseguinte, com a chegada do padre Antônio Oliveira em 1976, abre-se uma

perspectiva de trabalho para uma promoção humana, ou seja, o foco era desenvolver as políticas sociais e culturais voltadas para os excluídos, mais tarde esse empenho possibilitou o surgimento das CEBs, das Associações de Moradores e das Organizações Populares. Tendo em vista essas dimensões, cabe salientar que, neste artigo, a palavra “cultura” será utilizada apenas como um termo descritivo para evitar os componentes constitutivos da cultura popular. Como observou Thompson:

Cultura é um termo emaranhado, que ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho. (THOMPSON, 2010, p. 22).

Com isso, busca-se construir uma cultura dos valores da ação e uma ciência dos valores da expressão ou da criação das emoções. Tais considerações permitem dizer que a prática de uma cultura voltada para o popular foi uma proposta da Igreja Católica progressista que, em primeira análise, buscava o desenvolvimento pleno, adequado e harmônico do ser humano, tendo como referência uma noção de cultura que pudesse, por si mesma, compensar as mazelas causadas pela economia. Logo, porém, percebida como inerente à natureza humana e que engloba e informa toda a ação social. Assim, da perspectiva de Geertz, “toda ação humana (e não apenas o hábito ou o costume) é culturalmente informada para fazer sentido num determinado contexto social”. (GEERTZ, *Apud* CARDOSO & VAINFAS, 1997, p. 86).

2 SUJEITOS COLETIVOS: A ASSIMILAÇÃO DOS PROBLEMAS E A CULTURA POPULAR

Nesse cenário, no bairro de Periperi, aconteceu uma grande expansão das comunidades com ênfase nas contradições sociais no urbano e no religioso. Sob este pano de fundo, as comunidades de São João, São José, São Francisco e São Judas Tadeu pautaram suas ações na relação que existe entre crescimento econômico e a má distribuição de renda. Nesse contexto, passaram a dialogar sobre os problemas locais e a reivindicar junto às autoridades melhores condições de moradia, infraestrutura, educação, trabalho. Junto com isso, é necessário compreender que as comunidades eclesiais de base

não podem ser entendidas de modo unitário, na base de uma só causa ou de um só princípio social.

Por tudo isso, os leigos que se associam ao projeto CEBs se identificam com outras pessoas que já estão inseridas, criam-se vínculos emocionais, e esse sentimento é entendido como fenômeno coletivo, isto é, com o intuito de aglutinar leigos católicos é preconizado um modo processual de entender a realidade que cercava essas comunidades nas quais a desigualdade estava sempre muito evidente.

Essas áreas, segundo os moradores mais antigos de Periperi, eram chamadas de, “regiões”, ou seja, uma área de transição dentro da própria periferia, onde até a polícia evitava entrar, uma área inútil, com um antigo canal, área obsoleta para o poder público. Na memória de alguns militantes das CEBs, foi com o agravamento da crise econômica e social do final da década de 1970 e os problemas trazidos pelas enchentes que se começou a ouvir da boca do povo o nome mais forte dessas regiões, principalmente em tempos de maré alta. Assim, áreas como a Rua Paraguari, Nova Constituinte ² e a antiga Rua da Glória receberam construções de palafitas que impediam a passagem das águas do Rio Paraguari em direção ao mar, exatamente por estarem localizadas de maneira desordenada em suas margens.

Os programas sociais patrocinados pela paróquia e agora, em associação com o conselho de moradores de Periperi, procuraram estudar os problemas em sua essência, entendendo que se deve atuar desde cedo na vida da população para que haja uma promoção humana na questão social. Prova disso são as diversas coordenações que se desenvolveram surgidas através do aglomerado de famílias em torno das CEBs, o que comprova o potencial das comunidades que se unem em prol do bem comum. Suas coordenações, em especial a Associação de Mulheres, funcionavam como articuladores atuantes onde o poder público nunca preencheu as lacunas básicas em áreas como saúde e educação.

Projetos, como a Escola Comunitária de Periperi, evidenciam o caráter político das CEBs da região. Fundada em 1980, essa escola recebeu ajuda política e administrativa do padre Reginaldo Veloso, que enviou uma cópia do projeto pedagógico apresentado junto

² Segundo os antigos moradores o local onde foram construídas essas palafitas recebeu esse nome durante a instalação da Assembleia Nacional Constituinte em 1987.

à Prefeitura de Recife para servir como consulta as CEBs de Periperi. Com efeito, para tentar uma conciliação entre os dois projetos, fez a ligação entre os profissionais que auxiliavam a Arquidiocese de Recife com os professores e animadores das comunidades de Salvador.

Nesse sentido, as maiores beneficiadas foram as crianças que recebiam aulas de reforço e material escolar gratuito conseguido em campanhas junto a comerciantes do bairro. A rigor, como a escola era um equipamento indiscutivelmente importante para a comunidade, a Arquidiocese aceitou essa conquista, mesmo sem ter passado pelo Conselho Pastoral. Além do incentivo ao ensino, a escola atendia da Educação Infantil até a 4^o série do Ensino Fundamental.

O prédio foi construído pela Prefeitura de Salvador após uma série de abaixo-assinados solicitando investimento na educação do bairro. A escola oferecia atividades como artes plásticas, dança, capoeira e percussão, auxiliando no desenvolvimento lúdico e criativo. Ainda com relação às aulas de percussão, havia uma parceria com o grupo Araketu, fundado nos anos 1980 e que mantinha várias oficinas com atividades artístico-culturais.

O Instituto Educativo e Cultural Araketu-IAK localiza-se em Periperi e busca, desde sua fundação, desenvolver um trabalho comunitário voltado, principalmente, para os moradores da comunidade local. Atualmente, visando ao processo de globalização e buscando formar jovens empreendedores, surgiu o Instituto AraKetú, com base curricular de educação inclusiva, na qual a preservação da memória histórico-cultural do Araketu, identificada com as raízes afro-brasileiras, fonte de estudos e pesquisas, é tido como valor fundamental do instituto.

A partir dessa conquista, a comunidade aproveitou a oportunidade e solicitou junto à Secretaria de Educação do município que a escola fosse administrada pelos moradores com o apoio da Arquidiocese. Na ocasião, segundo o padre Oliveira, foi eleita uma comissão pela Cúria Metropolitana para acompanhar junto à Prefeitura a contratação de professores que fossem da localidade, por terem uma maior consciência da realidade das crianças. A Prefeitura cumpriu a promessa e contratou professores do bairro, mas a diretora foi nomeada pela Secretaria de Educação. A seguir, transcrevemos parte de uma canção de

agradecimento composta pela professora e animadora das CEBs Vanice da Silva Queiroz pela conquista da Escola Comunitária de Periperi:

Na paróquia de N. Sra. da Conceição, muita gente começou a chorar. Onde não havia casa era barraco e escuridão, nasceu o primeiro pendão, faltava escola e lazer, não havia esperança no amanhecer. Desse jeito não dá, a comunidade gritou, ouviu e articulou. Com muita oração, a alegria chegou nossos pequenos agora sabem ler e escrever. A liberdade está aí, é só crer. (QUEIROZ, 1980).

Com relação às ações culturais voltadas para os jovens talentos da área, a escola passou a oferecer aulas de música, misturando o som clássico de instrumentos como violino e violoncelo doados por empresários ao som do berimbau, do agogô e do caxixi, típicos da cultura baiana. Tudo indica que, na escola mantida pelas CEBs, a capoeira, o samba e o candomblé sempre tiveram uma interação muito forte, tornando-se uma referência no estímulo à juventude que encontrava uma forma de enaltecer suas raízes.

Assim, apesar do Araketu ser um grupo musical com raízes no candomblé, o seu Instituto Educativo, que nasceu com o intuito de fortalecer os signos da cultura afrobaiana através da música, não hesitou em colaborar como pôde com o empreendimento das CEBs, justamente por acreditarem na possibilidade da arte e da educação alterar uma ordem vigente. Seja como for, com o sucesso do grupo e as viagens internacionais, muitos jovens da comunidade foram convidados a acompanhar a banda por países da Europa, América Latina e Estados Unidos, levando a música que se produzia na Bahia, como, por exemplo, o sucesso Piripiri, composição de Paulo Diniz e Odibar, presente no disco “Quero Voltar pra Bahia”.

Cana de canavial dá licença de chegar. Eu vim de Piri Piri. Eu vim de Piri Piri. Vim pra ver como é que é o amor que existe aqui. Será que é como é amor de Piri Piri? Lá, não há distinção de cor. Lá, cada amigo é um irmão. Lá, galo canta é madrugada caminhante faz parada se apaixona pelo ar. Lá, vagalume enfeita as noites de amor. Lá, violeiro faz cantiga ao luar. Lá, sussurrando pela estrada ficou minha namorada. Uma lágrima a rolar.³

No auge desse trabalho, eram quase trezentas crianças assistidas. Mais tarde, com a construção da sede do Araketu, localizada na Rua Pedro Gordilho dos Reis, ao lado da

³ A música foi gravada em homenagem a cidade de Piripiri localizada no Estado do Piauí. Na Bahia, devido à grafia quase idêntica dos nomes, ganhou o ritmo do axé pelo grupo Araketu.

ferrovia, foram abertas novas turmas de teatro, serigrafia e artesanato. Ao mesmo tempo, houve um esvaziamento da Escola Comunitária de Periperi em razão do sucesso do grupo Araketu pelo mundo. Por esses caminhos, o Araketu passou a ofertar o sonho de uma vida digna através da arte. De qualquer forma, esse projeto das CEBs com outros agentes culturais ainda está muito presente na memória da professora Vanice Queiroz:

Em um lugar assim, ensinar e aprender sempre foi um desafio, nada era fácil. Em meio a tão pouca estrutura, nós professores buscávamos o conhecimento para transformá-lo em bem estar social. Logo no começo da escola era tanta criança que tinha até fila de espera, depois só queriam dançar e cantar no Araketu. Mesmo assim, a Igreja nunca deixou de trabalhar, a gente absorvia o necessário para conhecer e crescer lado a lado com os pobres, não importava a quantidade. (QUEIROZ, 11 de abril de 2014).

Nesse sentido, arte e cultura são outros dois pilares das ações das comunidades que visavam a democratizar seus acessos. Na música, foi organizado um coral que envolvia, praticamente, todas as CEBs do Subúrbio. Havia a seleção e reunião de talentos que encontravam na voz sua maior expressividade. A participação desses grupos no coral foi reconhecida pelas apresentações em praças públicas, principalmente na Praça da Revolução, durante todo o mês de dezembro, levando ao grande público composições eruditas e populares. Apesar disso, o então chamado “Natal de Luz do Subúrbio”, como ficaram conhecidas as apresentações do ciclo natalino das CEBs, se mantém até hoje nas comunidades que ainda resistem em meio a narrativas de desencantos.

O estímulo à arte dramática, através do teatro, tem seu expoente nas CEBs com o projeto Saltimbanco. Abrigado em uma sala do conselho de moradores e, por vezes, no salão paroquial da Igreja, o projeto pluralizava a linguagem e o público, sempre estimulando as pessoas a frequentar o teatro com o objetivo de levar o Evangelho e a mensagem cristã mais próxima do povo. O Saltimbanco retratava, sobretudo, a dura realidade da comunidade, suas peças eram escritas pelos membros das CEBs e direcionadas, fundamentalmente, para uma reflexão política, fomentando novas ideias, novas aspirações, de modo a disputar o espaço político de forma organizada.

3 O ABISMO DA COR: A LUTA CONTRA O RACISMO

Complementando seu trabalho social, a Igreja de N. Sra. da Conceição começou a atacar um problema de difícil solução: o racismo. Sobretudo porque, apesar do medo, havia várias denúncias de violência policial na periferia. Nesse contexto, a luta contra o racismo assumiu formas diversas, quanto mais escura a pele, mais limites e discriminações. Não por acaso, a questão do racismo e da discriminação de negros e mestiços despontou como aspiração popular.

Esses problemas ficaram mais claros quando o Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 1974 em pleno regime civil-militar, do primeiro Bloco Afro do Brasil – Ilê Aiyê,⁴ começou a questionar, após a sua estreia no carnaval de Salvador, o porquê da população negra apresentar os piores índices no que diz respeito ao acesso à saúde, à educação ao trabalho e à renda (CARDOSO, 2005, p. 56). Esse conjunto de fatores levava

[...] moradores em sua esmagadora maioria a viverem de biscates, e muitas crianças desde cedo eram levadas a participar do orçamento doméstico, participando na formação da renda da família, ora catando/reciclando lixos, ora realizando vendas de produtos, dos quais o marisco, peixes obtidos no local onde residiam ou até mendigando em outros locais. Além de tudo isso, tinham que enfrentar também o preconceito racial/social construído contra os moradores do local, o que trazia dificuldades no enfrentamento da luta diária e danos irreparáveis, sobremaneira os psicológicos (FONSECA, 2008, p. 3).

Não obstante, o programa de intervenção social da Instituição contra o racismo, incluía visitas às famílias vítimas de preconceito racial, trabalho, que passava diretamente pelos grupos de CEBs, e a sua enorme disposição e dignidade de erguer a mão, a cabeça e não ficar mais calado. Nesses encontros, as pessoas relatavam histórias cotidianas de discriminação que não chamavam a atenção da mídia. Salvador era então lembrada como uma cidade cruel e ingrata com os seus filhos negros, um prelúdio assombroso, retrato de uma união possível e necessária contra a perda de gerações de homens negros da periferia.

⁴ Fundado em 1974 por jovens negros oriundos do maior bairro negro da Bahia – a Liberdade - o Ilê Aiyê inaugura um novo modo de produção da subjetividade negra em Salvador. Motivados para responder à exclusão do negro no carnaval de Salvador, surge inicialmente como uma alternativa de garantia da prática do lazer para a juventude negra, se constituindo num bloco só para negros retintos. (CARDOSO, 2005, p. 56).

Nesse sentido, com a disposição da Arquidiocese, as CEBs conseguiram que, a cada quinze dias, um advogado prestasse informações sobre direito civil à comunidade. O público-alvo eram pessoas que se encontravam em condições desfavoráveis, seja por restrição física, situação financeira vulnerável ou, simplesmente, para se queixar da seletividade racial por parte do Estado. Vejamos o relato da moradora Lucivânia Costa registrado em uma ata da reunião da comunidade de São Judas Tadeu com o advogado de nome Paulo Assunção, representante da Arquidiocese (1981): “Eu ouvi quando o policial disse pro outro que a minha casa foi invadida e revirada porque meu marido era de cor”. (COSTA, 1981).

Em outras palavras, a Polícia, como representante do Estado, condenava e segregava a população negra de Periperi através do viés psicológico, econômico e cultural e não respondia criminalmente por isso. A propósito, os advogados não recebiam nenhuma remuneração pelo serviço prestado, em sua maioria eram leigos católicos que atenderam ao chamado do Arcebispo de Salvador Dom Avelar Brandão Vilela (1971 a 1986)⁵ para um trabalho voluntário. Na prática, esse esteio patrocinado pelo Arcebispo era o reconhecimento de que a discussão sobre o racismo não poderia ser vista apenas do ponto de vista econômico. Assim, confirmando o que foi relatado pelas CEBs, verifica-se, nos jornais da época, que uma das maiores preocupações das comunidades pobres do Subúrbio Ferroviário era a luta contra os elevados índices da violência praticada contra os negros. As mulheres, em sua grande maioria, procuravam os advogados para denunciar a existência de grupos de extermínio e o assassinato de seus filhos negros pela polícia baiana. Sem dúvida, o alvo principal dessa política genocida eram os jovens negros, na leitura desses documentos, percebe-se uma memória coletiva de sofrimento e também da resistência que vem desde o tempo da escravidão.

Portanto, a composição da memória de um indivíduo é um ajuste das memórias dos diversos grupos dos quais ele participa e sofre influência, seja na comunidade, na política, em um grupo de amigos ou no local de trabalho. Para Halbwachs, “na base de qualquer lembrança haveria o chamamento a um estado de consciência puramente individual que permite a reconstituição do passado de forma que haja particularidades nas lembranças de

⁵ Dom Avelar Brandão Vilela chegou a Salvador em 1971, vindo de Teresina, inicialmente como Arcebispo e, dois anos mais tarde, como Cardeal eleito pelo Papa Paulo VI, ficando na capital baiana até o ano de sua morte, em 1986, seu lema episcopal era (*De plenitudine Christi*) da plenitude de Cristo.

cada um” (HALBWACHS, 2006, p. 42). Dessa maneira, a mulher que gera, que cuida, é a mesma que sofre. Ela é, ao mesmo tempo, acúmulo desse conhecimento e linha de transmissão histórica.

No entanto, o genocídio escancarado desfilava sob olhares assombrados, o medo de viver na periferia do Subúrbio Ferroviário era constante, pois o racismo estava também na mídia através da criminalização dos moradores da periferia. Diante disso, no início da década de 1980, foi publicado um boletim Arquidiocesano em apoio à luta das comunidades contra o racismo. Finalmente, a Cúria Metropolitana lembrava que “Já disseram que aqui em Salvador havia uma democracia racial, mas o que vemos é uma política de extermínio e de criminalização de negros, as CEBs carregam o compromisso da reação contra esse sistema” (BOLETIM MENSAGEM DO PASTOR, 1981, p. 2).

4 POLÍTICA E CULTURA: COMO FORMAR UM CIDADÃO

Em 1985, durante os debates sobre a convocação da Assembleia Constituinte, as CEBs, enquanto movimento social, apresentavam ao povo através da cultura a importância do voto nas próximas eleições legislativas federais. Desde logo, vários seminários foram realizados com o tema “Constituinte com Participação Popular” pelas CEBs em parceria com a Associação Católica Operária (ACO). O grupo de teatro Saltimbanco desenvolveu várias esquetes com o programa básico dos seminários que procurava orientar e responder a perguntas como: O que a Constituição vai trazer de benefícios para o trabalhador, para o desempregado? Como o povo vai poder participar? Como conquistar espaço e dizer o que estamos precisando? Além disso, era preciso discutir e preparar propostas concretas para a nova Constituição. Essas propostas do meio popular e operário seriam levadas pelos movimentos sociais para o Senado e a Câmara Federal.

Entretanto, antes era preciso eleger um bom número de representantes para a Constituinte e mobilizar um forte apoio das bases para aprovação delas. Aliás, segundo Luiza Silva, militante das CEBs, o método ver, julgar e agir ⁶ associava o trabalho de evangelização com o estudo político, o que, na sua análise, rendeu admirável fruto, pois,

⁶ Técnica de Evangelização, originalmente conhecida como técnica de “revisão da vida”, surge primeiro na Bélgica com os militantes de um grupo chamado “Ação Católica Especializada”. Trata-se também de um planejamento pastoral.

com essa dinâmica, era possível empregar quatro diferentes vetores: o econômico, o social, o político e o ideológico. Destarte, o método apenas parecia complicado, mas, na realidade, era só começar que as respostas chegavam, conforme seu depoimento no boletim da Associação Católica Operária:

Nós nos dividimos em grupos de 4 ou 5 e começamos a estudar em cada grupo um roteiro diferente: saúde ou moradia, transporte, comunicação, educação, escola ou trabalho... e começamos a ver a realidade, as necessidades do povo, as aspirações do povo em relação ao país. O resultado do ver em grupo foi escrito ou desenhado em cartazes e apresentado para todos, em plenário, ali cada um podia completar o que faltava (BOLETIM NACIONAL DA ACO, 1985, p.17).

No entanto, outro instrumento utilizado para esse tipo de trabalho foi a confecção de cartilhas sob a supervisão do padre Antônio Oliveira e de alguns leigos. Esses textos eram, em sua maioria, cópias do material político que chegava do Recife. Aqui, esse material recebia adendos com o noticiário local. Havia um cuidado especial para que a linguagem utilizada fosse bem acessível, geralmente também eram anexadas imagens sobre o assunto em questão para facilitar a compreensão da população mais humilde.

Assim, ao lado de outras atividades como os muito difundidos círculos bíblicos, quando a comunidade se reunia usando a Bíblia para refletir sobre as coisas da vida: (sua situação, seus problemas, suas conquistas), essas compilações foram muito úteis às CEBs, principalmente porque se transformam em um importante trabalho de educação política. Seja como for, a Cartilha “O que há por traz da política” alertava o povo sobre parlamentares, deputados e senadores não cristãos que, embora eleitos pelo povo, não estavam comprometidos com as causas da maioria da população.

Eleitos estes Deputados e Senadores em sua maioria são grandes proprietários de terras, industriais, comerciantes, banqueiros ou tiveram suas campanhas eleitorais financiadas por banqueiros, fazendeiros, industriais e comerciantes. Ao chegarem ao Congresso criaram leis beneficiando o poder econômico e prejudicando aqueles que os elegeram (CARTILHA, 1985, p. 12).

Nesse caso, os problemas não são de casos de moral extraídos de livros, mas acontecimentos reais, que saltam da vida, pois é preciso desenvolver a base, que é a parte de uma sociedade que se encontra privada dos direitos de ter e saber, para que o sujeito possa ser, no dizer de Aristóteles, “um animal político” (BERTI, 2011) que, como tal, insere-

se no reivindicatório, ou seja, entende-se como parte integrante da *polis*, não se submetendo ao silêncio, mas sendo um partícipe do microcosmo em que está inserto. Busca-se estimular e difundir a formação política que pudesse contribuir para o desenvolvimento urbano, sem contudo negligenciar-se a formação de uma cultura religiosa de caráter progressista. Não obstante os problemas verificados, é importante ressaltar a explicitação, pelas reformas verificadas pelo Vaticano II⁷, gestadas ao longo das décadas de 1960 e 1970 pela práxis militante de seus leigos e leigas, clérigos e religiosos/as, daquele grupo que convencionamos chamar de Esquerda católica.

É, nessa luta, que repousa a transformação carnavalesca que propõe Bakhtin e que permeia as CEBs. Elas passam a possuir um discurso de reversão, pois o filósofo apropriase de um carnaval essencialmente dialógico, mostrando duas vidas separadas temporalmente: uma oficial, monoliticamente séria, submetida a uma ordem rígida, cheia de dogmatismo; a outra, da praça, da reivindicação, da profanação daquilo tido como sacro.

Essa forma de “rebeldia” das CEBs mantém um íntimo contato com o “riso” na percepção bakhtiniana, pois, segundo esse teórico russo, o riso, no espetáculo de Momo, leva a uma explosão de liberdade, que não admite nenhum dogma, nenhum autoritarismo. Bakhtin (1999) pontifica que o carnaval é uma festa em que se bebe e se come, pois tem uma força regeneradora, porque permite admirar outro mundo possível, um universo em que residam a abundância, a liberdade, a igualdade. É a esfera da liberdade utópica, em que uma cosmovisão alternativa se mostra. Como ele afirma,

O riso carnavalesco também está dirigido ao supremo, para a mudança dos poderes e verdades, para a mudança da ordem. O riso abrange os dois polos da mudança, pertence ao processo propriamente dito de mudança, à própria crise. No ato do riso carnavalesco, combinam-se a morte e o renascimento, a negação (a ridicularização) e a afirmação (o riso de júbilo). É um riso profundamente universal e assentado numa concepção do mundo (BAKHTIN, 2008, p. 144-145).

⁷ O Concílio Vaticano II (1962 a 1965) imprimiu à Igreja Católica um movimento de renovação que a lançou, de maneira profética, numa vastíssima obra de renovação interna, abrindo-a, ao mesmo tempo, ao diálogo com os cristãos não-católicos, e a uma nova dimensão da sua missão.

5 HÓSTIA OU ACARAJÉ: A CULTURA NEGRA E O RITO AO AVESSO

A Igreja, corpo de Cristo e sociedade, é simultaneamente divina e humana, universal em sua missão evangelizadora. Em sua ação terrena, ela procura unir os direitos de Deus, do homem e da sociedade, compatibilizando a autoridade e a liberdade. Veremos, a propósito, que a partir dos anos 1970, e principalmente nos 1980, em sua área pastoral Dom Avelar fez questão de alertar as CEBs sobre tais questões e que, mesmo estando em sintonia com as recomendações de Medellín (1968) e Puebla (1979), era contra radicalismos.

Isso posto, em dezembro de 1983, uma Missa organizada pelas CEBs de Periperi, Plataforma, Alto do Cabrito e Lobato, em conjunto com o Movimento Negro Unificado, a ser realizada na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Periperi, esclareceu como Dom Avelar enxergava o conceito de liberdade proclamado pelas CEBs em sua Arquidiocese. A ação em questão refere-se à organização da Missa dos Quilombos, em homenagem ao líder negro Zumbi dos Palmares pela ocasião das comemorações do dia Nacional da Consciência Negra.

Do ponto de vista institucional, esse conflito revelou fraturas e tensões internas. A riqueza do episódio está na possibilidade de decodificação dos símbolos que se entrecruzam e nas atitudes tomadas por Dom Avelar em repúdio a essa Missa. Mas, por que uma Missa foi motivo de tanta preocupação para Dom Avelar? Já que o rito de toda celebração consiste em desenvolver, na comunidade, de maneira simbólica ou realista, o ciclo vida-morte, ou seja, valorizar os sacramentos cristãos que, na verdade, são ritos de passagem. Por que o Arcebispo não queria o evento em sua Arquidiocese, já que a liturgia é a maior manifestação da Igreja?

Em sua visão histórica, além do Marxismo, é possível dizer que essas comunidades preocupavam muito Dom Avelar, pois não possuíam vínculo formal com a Igreja e funcionavam paralelamente às paróquias, com direção e atividade próprias. De certo modo, as CEBs acabaram forçando a Arquidiocese para uma posição de rejeição do formalismo do seu discurso, pois justificavam, teologicamente, a sua existência na doutrina “do Povo de Deus”, conforme parâmetros do próprio Concílio Vaticano II.

Em contrapartida, para os leigos das comunidades eclesiais de base de Periperi, a mensagem de Dom Avelar era evidente: a dosagem maior ou menor da aplicação dessas recomendações e a metodologia a ser empregada em sua Arquidiocese era de sua exclusividade. Tal fato pode significar que o conflito entre esses dois pontos de vistas existia muito mais entre Dom Avelar e aqueles que pretendiam controlar as comunidades. Em síntese, para o Arcebispo um “ok” direcionado às CEBs não poderia ser compreendido como um “para sempre”, ou seja, em função dos seus objetivos também ideológicos a vigilância deveria ser permanente em seus efeitos.

Na sequência dessa análise, Dom Avelar exige que seus pastores tenham um maior compromisso com a Igreja Universal e passem a controlar mais de perto as ações das comunidades de base, tendo o cuidado de fixar bem os pontos-chave. Essa orientação deveria ser feita de forma direta, ou seja, com anteparos que limitassem o campo de atuação política, para que essas comunidades concentrassem a sua atuação no campo religioso. Era a imposição de uma cultura de proteção à tradição da Igreja.

Ainda sobre a compreensão e interpretação da Missa dos Quilombos, sabe-se que esse evento era muito similar ao que havia ocorrido na Praça do Carmo, no Recife,⁸ dois anos antes, pelas mãos de Dom Helder Camara em homenagem ao 286º aniversário do martírio de Zumbi. Na época, essa mesma Missa sofreu muitas críticas da ala conservadora da CNBB, que conseguiu através de Roma, proibir qualquer celebração de igual teor e forma, justamente, porque desfigurava alguns ritos consagrados da Missa tradicional e, a partir de mudanças abruptas, aproximava rituais de matizes africanas do Candomblé aos ensinamentos tradicionais da liturgia.

No Recife, a Missa contou com a participação do Arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires, um dos poucos bispos negros do Brasil. O compositor Milton Nascimento apresentou a parte musical da cerimônia, da qual ele é autor. Também participaram do evento os bispos Marcelo Carvalheira de Guarabira (PB), Dom Luís Fernandes de Campina Grande, Dom Pedro Casaldáliga (PB) e o anfitrião Dom Helder Camara. No caso de Salvador, a celebração foi planejada, a princípio, à revelia da Arquidiocese, com a participação de padres, religiosos, lideranças culturais do movimento negro e integrantes das

⁸ No Recife a Missa foi realizada na praça do Carmo, local onde foi espetada a cabeça do negro Zumbi em 1695. A missa foi assistida por cerca de oito mil pessoas e celebrada pelo Arcebispo negro Dom José Maria Pires.

comunidades. Durante a preparação da Missa, vários textos da liturgia original foram modificados para refletirem a luta contra o racismo e atender às especificidades da cultura local. Outro fato singular da celebração que incomodou muito a Dom Avelar foi a proposta da troca da hóstia pelo acarajé como representante do Corpo de Cristo durante a comunhão. Isso deveria ocorrer para adaptar à liturgia à cultura negra. Segundo o coreógrafo Inácio de Deus responsável pela parte cênica da celebração, “a comunhão é comer junto, compartilhar, não é preciso que se tenha uma hóstia em mão” (JORNAL DA BAHIA, 1983, p.12).

Além disso, a Missa seria concelebrada pelo conhecido animador das CEBs padre Antônio Oliveira e pelo padre suíço Gaspar Kuster, que estava no Brasil desde 1968, ambos ligados à Teologia da Libertação, sendo que o padre Gaspar era conhecido pelo seu trabalho junto à educadora Vera Lazzaroto, quando, em 1978, fundaram a “Escola Popular Novos Alagados”, responsável pela alfabetização das crianças e jovens da comunidade. Do ponto de vista da concepção tradicional da Missa, os procedimentos adotados fugiram da operacionalização apoiada na eucaristia como um rito, isto é, um sacramento reduzido ao culto e que, por sua vez, objetivava alimentar o caminho da libertação.

Diríamos mais: a Missa teve como caráter essencial a recuperação da eucaristia como a última fronteira entre a Igreja tradicional e os leigos, era a tentativa de um mistério mais coletivo e popular. Ora, é exatamente isso que, à época, animava parte da Igreja na América Latina: a possibilidade de promover experiências transformadoras em conjunto. Por outro lado, se é, através da missa, que a Instituição se expressa e mostra ser ela a portadora de uma eclesiologia que vai de encontro à pobreza, o que as CEBs propunham era uma experiência nova, com destaque para a ideia de diversidade e a urgência do diálogo com os movimentos populares.

Sobre a questão da troca da hóstia pelo acarajé, a Missa só foi realizada mediante promessa dos organizadores do evento de que, igualmente ao Recife, haveria a comunhão tradicional, como mandava os ditames da Instituição e as iguarias estariam presentes no ofertório apenas como uma representação da cultura negra em Salvador. Sendo assim, o ato religioso não deixou de enfatizar a identidade cultural do negro e as relações raciais no Brasil. Coerente com essa ideia, a missa tinha a seguinte estrofe:

Seremos Zumbis, construtores dos novos Quilombos queridos. Nos muros remidos da nossa cidade, nos campos, por fim repartidos, na Igreja do Rei, de novo do povo, seremos a lei da nova Irmandade. Iremos vestidos das palmas da vida. Teremos a cor da igualdade. Seremos a exata medida da humana feliz dignidade. Berimbaus da páscoa marcarão o pé, o pé quilombola do novo toré. Pela terra inteira juntos dançaremos nossa capoeira. Seremos bandeira, seremos foliões. no novo Israel plantaremos as tendas dos filhos do santo. Os prantos, os gritos, unidos num canto de irmãos corações, na luta e na festa do ano inteiro (CASALDÁLIGA; TIERRA, 1982).

Diante disso, ao analisar a visão cultural referente ao evento da Missa dos Quilombos, verifica-se que a Missa dos Quilombos representava um pedido de perdão que a Igreja Católica ofertava aos negros do Brasil. Segundo Explicou Dom Helder, “A Igreja agora está preocupada com os pecados cometidos contra minorias como os negros, índios e mulheres” (JORNAL A TARDE, 1981, p. 21).

Seja como for, as CEBs de Periperi funcionavam como um instrumento de mobilização e organização popular em nível local, e de lugar de encontro para a reflexão em torno dos problemas comunitários. Assim, esses problemas constituíam-se um ponto de partida para o exercício da cultura popular e da religiosidade popular. Logo, bandeiras como: o princípio da liberdade responsável, que se materializa na segurança do cidadão, sob a lei, o gozar dos direitos e garantias individuais, que são uma conquista de nossa civilização, a liberdade de associação para fins lícitos e pacíficos, faziam com que as CEBs fossem consideradas como uma revolução eclesiológica relevante.

Essa avaliação parece indicar que, na metade dos anos de 1980, do ponto de vista cultural, o trabalho era efervescente, as comunidades já se haviam estruturado na região, passado por várias etapas de crescimento, inclusive participando do processo de abertura política e da reforma partidária, porém, umas tinham um ritmo mais lento de desenvolvimento político que outras. Desse modo, já estavam criadas as condições para que as CEBs manifestassem suas ideias e suas aspirações em relação às afinidades políticas que estivessem diretamente ligadas às suas necessidades concretas.

Porém, aonde tudo isso chegou? Se analisarmos a História da Igreja como uma trama que se urde nas mais variadas condições do seu discurso, em Salvador e, por que não no Brasil? “Ihe impondo interina outra linguagem” (MELO NETO, 1999, p. 350) a cultura popular apenas se apegava à ordem do sagrado, com a necessidade constante de oferecer

ao povo o que sempre desejaram: uma vida melhor. Se não for isso, a Igreja nada mais é do que um “Rio sem Discurso”.

Rio Sem Discurso

Quando um rio corta, corta-se de vez o discursório de água que ele fazia; a água se quebra em pedaços, poços de água, em água paralítica. Em situação de poço, a água equivale a uma palavra em situação dicionária: isolada, estanque no poço dela mesma, e porque assim estanque, estancada; e mais: porque assim estancada, muda, e muda porque com nenhuma comunica, porque se cortou a sintaxe desse rio o fio de água por que ele discorria (MELO NETO, 1999, p. 350-351).

6 CONCLUSÃO

Ao longo desse artigo, procuramos discutir as experiências culturais, políticas e religiosas das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) em Salvador. Focalizamos uma área conhecida como Periperi entre os bairros de Coutos e Praia Grande no Subúrbio Ferroviário, na Baía de Todos os Santos. Nesse sentido, ao estabelecer correlações entre o cultural, o religioso e o político, verificamos que um dos traços característicos das CEBs foi o seu envolvimento no espaço social ocorrido desde o início da década de 1960 com a difusão das pastorais sociais, devido ao terreno fértil, ou seja, à articulação do clero e bispos na promoção da integridade do ser humano nos meios sóciopolíticos-econômicos. Nesse sentido, nosso objetivo foi trazer para o debate as perspectivas e as experiências dessas comunidades em Salvador.

Entrementes, nas CEBs a cultura popular readquire a capacidade do poder do descobrimento, da volição e da compreensão. Compreender isso equivale, pois, a pensar uma cultura que negue a felicidade do homem pensada em termos de eficácia técnica e consumo, das forças externas que tudo controlam e dominam, o que por si só demonstra uma verdadeira ruptura, ponto crítico da educação moderna.

Observamos que as comunidades de base estimulavam seus membros a participarem das lutas sociais lado a lado com outras pessoas e tornam-se porta-vozes das reivindicações populares e contribuem para sua organização coletiva. O método trabalhado nas CEBs é uma versão do processo usado por grupos de Ação Católica: ver, julgar, agir. Ver a realidade criticamente, julgar através da partilha e agir nos problemas

com ações concretas. Nas CEBs, temas como qualidade de vida e a defesa de grupos socialmente desfavorecidos ganham espaço, e ocorre um alargamento dos conceitos de política, cidadania e cultura. Ora, só a experiência é capaz de corrigir e de abrir novos caminhos, as CEBs são um produto histórico nascido da própria escola da prática política e religiosa.

Por outro lado, no âmbito deste artigo pretendeu-se entender a originalidade dessas CEBs considerando um importante princípio: a presença de uma tensão no campo de debates acerca da articulação entre fé e justiça social, evangelização e libertação e cultura e política no interior de uma comunidade eclesial de base. E, à guisa de conclusão desse artigo, essa tensão não foi suficientemente forte para interditar nossa proposta de investigação, mas, pelo contrário, reforça-lhe seu potencial criativo.

Observando em perspectiva, as CEBs apostavam em uma sociedade capaz de alterar seus comportamentos em prol da justiça social, e na Igreja Católica capaz de contribuir com mudanças estruturais profundas, colocando à Instituição com a missão de expressar a sensibilidade dos problemas sociais e mais sensibilidade pelos pobres. Todavia, o *locus* por excelência das comunidades tinha como elemento central a resolução de problemas sociais ressaltando o relacionamento com os poderes públicos e com a diversidade do pensamento episcopal.

Desse modo, as lições extraídas das mais diversas vertentes intelectuais que então formavam a Igreja, eram uma soma dos contrários que convergiam e podiam conciliar-se nas características que atribuíam à consciência e à personalidade da mesma. Assim, as comunidades estavam sempre no limite das suas possibilidades. Cada passo se somava a outro, dado no momento anterior. Cada evento, era uma nova etapa desse enredo, de encruzilhadas e escolhas, mas, sobretudo procuraram reconstituir lutas políticas e os interesses dos atores coletivos.

Nesse meio tempo, as questões relacionadas com cultura desenvolvidas nas escolas ligadas as CEBs, isto é, as várias atividades não especificamente eclesiais comprovadas por inúmeras atas de reuniões analisadas e pela intensa migração de grupos de uma área para outra, torna-se um meio em si no processo de transformação cultural, representados pelos núcleos de cultura popular com equipes de agentes pastorais em consonância com grupos ativos da Igreja e comprometidos com uma formação humana. Assim, no meio da difícil

situação econômica, o já citado método de evangelização ver, julgar e agir conseguiu bons resultados no tocante ao estabelecimento de laços de coesão entre sujeito e sujeito e/ou sujeito e objeto. Sobretudo, devido à repercussão dos projetos de cultura popular.

Cabe, nesse sentido, considerar que a chamada ala progressista da Igreja, em confluência com os movimentos sociais, passa a cumprir o papel de uma Igreja mais independente ligada às camadas populares, indagando sobre situações através da linguagem popular do teatro, da música, da dança etc. Em tal clima de renovação acha-se inclusive uma forte ênfase no universo cultural dos grupos populares em questão. Assim, para o jesuíta italiano Cláudio Perani, a cultura popular dentro das CEBs:

redescobre permanentemente o saber do povo, a Cultura Popular, em suas potencialidades e em suas ambiguidades. Recupera o tradicional, não no sentido de atrasado, mas no sentido de sabedoria. São citados os casos de medicina popular e das artes populares, tentando superar a dicotomia artificial entre erudito e popular (PERANI, 2009, p. 163).

Em síntese, as comunidades aglutinam e unem pontos locais, (re) aproximam participantes que possuem relações mais próximas. Assim, formam-se pequenos grupos locais em uma dimensão religiosa e unidas por um sentimento de pertencimento dos membros que ali se ligam seja pelo bairro, pela escola, por um grupo que assumem visibilidade em uma paróquia. Ademais, um grupo de CEBs em busca de pertencimento é mais condescendente em ações do que em palavras.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. *Os velhos marinheiros ou O capitão-de-logo-curso*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 21.

ARQUIDIOCESE DE SALVADOR. *Boletim Mensagem do Pastor*. O Racismo envergonha o Senhor, 13.mai.1981.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos I – Epistemologia, Lógica e Dialética*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 73.

BOLETIM NACIONAL DA ACO. Ano VI, nº 13, São Paulo, 1985.

CAMARA, Dom Helder. A Missa dos Quilombos. *Jornal a Tarde*. Salvador, 23 nov. 1981.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

CARDOSO, Nádia. *Instituto Steve Biko: Juventude Negra Mobilizando-se por Políticas de Afirmção dos Negros no Ensino Superior*. 2005. 246f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Instituto Steve Biko UNEB, Universidade Estadual da Bahia, 2005.

CARTILHA CEBs de São João: O que há por traz da política, 1985.

CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. *Missa dos Quilombos*. Música: Milton Nascimento, Disco *long play: Philips*, São Paulo, 1982.

COSTA, Lucivânia. *CEBs São Judas Tadeu*. Ata da reunião sobre o Racismo, 09 de nov. 1981.

DEUS, Inácio de. *Comunhão e Fé*. *Jornal da Bahia*, 18 de Nov. de 1983.

DINIZ, Paulo; SILVA, Odibar. *Piripiri*. In DINIZ, Paulo. *Quero voltar pra Bahia*. Rio de Janeiro: Odeon, 1970. Faixa 1. Disco de Vinil.

FONSECA, Adenilson da Silva. *A pessoa negra e a violência urbana no Jornal A TARDE na Salvador/BA entre 1976-1980*. p. 3. Disponível em: <http://www.anpuhpb.org./anais_xiii_eeph/textos> 2008. Acesso em: 12 set.2015.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

MELO NETO, João Cabral. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1999.

PERANI, Claudio. Notas sobre educação popular. *Caderno do CEAS*. Salvador: Centro de Estudos e Ação social, n. 233, jan./jun. 2009.

QUEIROZ, Vanice. A conquista da Educação. *Folheto Popular*, 1980.

QUEIROZ, Vanice. Escola comunitária de Periperi. Associação dos moradores de Periperi. Salvador, 11 de Abril de 2014. *Entrevista a Edvaldo Junior*.

THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RELIGIÃO E CULTURA URBANA NA TEOLOGIA DA SECULARIZAÇÃO DE HARVEY COX

Religion and urban culture from Harvey Cox secularization theology

José Batista Tadeu*

Emerson Silva**

RESUMO

O presente artigo visa a expor a relação estabelecida entre religião e cultura urbana na teologia da secularização do teólogo norte-americano Harvey Cox. A principal obra referenciada é: *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. A análise adotada quanto ao significado dos processos de secularização e urbanização da sociedade se deterá a compreensão tida pelo autor, frente ao embate entre religião cristã e Idade Moderna. Harvey Cox desenvolve a relação entre religião e cultura urbana, em torno do entendimento da fé cristã na *Tecnópolis*, termo utilizado por Cox para designar a cidade secular, refletindo teologicamente sobre os seus aspectos sociais e culturais em consonância com a fé bíblica.

PALAVRAS-CHAVE: Secularização. Urbanização. Teologia. *Tecnópolis*.

ABSTRACT

This article aims at exposing the established relationship between religion and urban culture in the theology of the secularization of the North American theologian Harvey Cox. The main work referenced is: *The city of man: secularization and urbanization in the theological perspective*. The analysis adopted regarding the meaning of the processes of secularization and urbanization of society will stop the understanding held by the author, facing the clash between Christian religion and modern age. Harvey Cox develops the relationship between religion and urban culture, around the understanding of the Christian faith in *Tecnópolis*, term used by Cox to designate the secular city, reflecting theologically on its social and cultural aspects in consonance with the biblical faith.

KEYWORDS: Secularization. Urbanization. Theology. *Technopolis*.

* Atualmente, é Professor Adjunto III da Universidade Católica de Pernambuco e do programa de pós-graduação-mestrado e doutorado em ciências da religião. Possui Doutorado (2007) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Mestrado (1996) em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e graduação (1991) em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: Lévinas, ética, alteridade, hermenêutica e subjetividade.

** Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), na linha de pesquisa: Tradições e Experiência Religiosas, Cultura e Sociedade, no eixo temático: Religião, Cultura e Sociedade. Graduando em Teologia pelo Instituto Aliança de Linguística, Teologia e Humanidades (IALTH). Graduado (2015) em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

1 INTRODUÇÃO

Secularização e urbanização são temas que envolvem as mais variadas compreensões provenientes das ciências humanas. A teologia cristã, sobretudo nas suas formas abrangentes do século XX, elencou essas duas áreas como objeto de sua reflexão e produziu importantes contribuições no que diz respeito ao entendimento da fé em torno desses conceitos. Contribuições não restritas somente ao campo acadêmico, mas também do ponto de vista da ação pastoral. Teólogos, clérigos e religiosos como um todo passaram a buscar novos horizontes de vivência e atuação para a igreja cristã na sociedade moderna.

O fenômeno da secularização tem seu início a partir da idade moderna, embora suas raízes possam ser encontradas em cosmovisões religiosas e filosóficas bem anteriores. Ele consiste, em suma, na perda de espaço da religião na esfera pública, e em uma compreensão do direcionamento do mundo, da sociedade e da vida centralizada na racionalidade humana.

Sobre o tema da urbanização, entende-se que os primeiros indícios modernos deste fenômeno podem ser datados entre o início do século XVIII, momento de concentração dos grandes conglomerados humanos ao redor das indústrias. Já em fins do século XIX, nasce uma ciência por nome de “Urbanismo”, com a finalidade de estudar as transformações e os impactos sociais ocorridos nos espaços urbanos decorrentes da Revolução Industrial.

Importantes teólogos desenvolveram seus trabalhos sobre os temas da secularização e urbanização. No presente artigo, concentraremos nossas reflexões em um dos mais expressivos da tradição protestante do século XX: Harvey Cox, bem como em alguns dos seus principais interlocutores.

Harvey Gallagher Cox, Jr. é um teólogo norte americano, nascido em 19 de maio de 1929, em Malvern, Pensilvânia. No ano de 1957, tornou-se pastor da Igreja Batista e começou suas atividades como professor assistente na Andover Newton Theological School, em Massachusetts. Em 1965, lecionou na Harvard Divinity School, tornando-se professor dela em 1969.

Seu trabalho que mais ganhou visibilidade foi: *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Refere-se a uma abordagem teológica da

secularização e urbanização moderna, enfatizando seus principais pontos convergentes com a fé cristã.

Cox também salienta o papel da igreja cristã dentro do que ele entendeu como a *cidade secular*. O teólogo advoga em torno de uma práxis de fé direcionada a mudanças significativas dentro da esfera social e cultural. Nas próprias palavras do autor, em uma resenha do seu livro (já citado) feita vinte e cinco anos depois da publicação da sua obra: Deus é o Senhor da história por isso “pode ser tão presente no secular como nas esferas religiosas da vida” (COX, 2014, p.169).

Na primeira parte deste artigo, faremos um breve recorte teórico em torno do tema da secularização e urbanização na teologia cristã do século XX. Em seguida trataremos sobre a teologia da secularização de Harvey Cox expondo suas categorias de análise mais específicas.

2 UM LUGAR PARA A SECULARIZAÇÃO E URBANIZAÇÃO NA TEOLOGIA CRISTÃ DO SÉCULO XX

Praticamente, todas as teologias decorrentes do pensamento teológico do século XX levaram em consideração o fenômeno da secularização moderna e seus desdobramentos, sobretudo no que diz respeito a uma nova perspectiva da ação da igreja na sociedade.

As publicações que surgiram em torno do tema da secularização, dividiam-se basicamente em duas compreensões: saber se a secularização é um fenômeno antagonista à fé, com a finalidade de subvertê-la; ou se é um evento inevitavelmente associado à religião cristã e totalmente consequente dela (GOGARTEN, 1966).

O entendimento comum entre os que se apropriaram do assunto é que o conceito de secularização carrega consigo a teoria weberiana sobre o desencantamento do mundo. Max Webber defende sua tese mediante dois processos de racionalização que ocasionaram este desencantamento: a racionalização religiosa, proveniente do entendimento judaico-cristão da natureza como obra criada por Deus, e por isso destituída da habitação de espíritos ou entidades ancestrais mágicas; e a racionalização legal, onde ocorre o processo de dessacralização do direito e o estabelecimento do Estado moderno

como fomentador e executor da lei. Compreensões subscritas à tensão existente entre modernidade cultural e religião (WEBER, 2006).

Três importantes autores se destacaram no tocante às percepções teológicas mais fundamentais em torno do debate sobre a secularização são estes: Romano Guardini, Friedrich Gogarten e Hans Blumenberg.

O mapa das interpretações parece completo: ilegitimidade da secularização como processo histórico anticristão (Guardini); no pólo oposto, legitimidade da secularização como processo histórico anticristão (Blumenberg); legitimidade cristã da secularização como processo histórico posto em ato pela fé cristã, mas, ao mesmo tempo, ilegitimidade do secularismo como degeneração da secularização (Gogarten) (GIBELLINE, 2012, p. 137).

Para Romano Guardini, a era secular defendia os frutos produzidos por Cristo, mas separados de sua origem, um “Cristianismo sem Cristo” (GUARDINI, 1964). A sociedade secularizada ressaltou os valores humanísticos produzidos por Jesus, no entanto sem acatar o conteúdo sobrenatural da Revelação. Ao tecer um breve comentário sobre o classicismo alemão¹, afirma ter ele um conceito de humanidade nobre e belo, mas destituído de sua fundamentação última “justamente porque recusa a Revelação embora viva dos seus efeitos” (GUARDINI, 1964, p. 125).

Em Hans Blumenberg (1920-1996) se encontra uma crítica mais radical em relação à “gênese” da modernidade. Blumenberg advoga a total exclusividade que se constitui este período. Em sua obra *A legitimidade da época moderna* produz uma crítica à categoria da secularização do filósofo Karl Löwith. Blumenberg afirma que a idade moderna não se constitui a partir de uma escatologia cristã secularizada (LÖWITH, 1991), mas, de um autêntico projeto existencial de “auto-afirmação-do-eu” (BLUMENBERG, 1983).

Já Friedrich Gogarten (1887-1967) é considerado um dos mais relevantes autores a tratar desta temática e um dos principais influenciadores do teólogo Harvey Cox. Pastor Luterano, atuou também como livre docente na Universidade de Jena em 1925 e, em Göttingen, em 1935, onde permaneceu até se aposentar. O trabalho teológico de Friedrich

¹Por classicismo alemão pode-se entender um momento de grande destaque de quatro principais nomes: Goethe, Schiller, Wieland e Herder. Tratava-se de um movimento que retomava os padrões artísticos e estéticos da Grécia Antiga, orientado por valores humanistas da segunda metade do século XVII e início do século XVIII.

Gogarten pode ser dividido em dois momentos: Teologia Dialética (1914-1937) e Teologia da Secularização (1948-1967).

No seu último momento se encontra a devida influência do teólogo luterano no pensamento de Harvey Cox. Os principais trabalhos de Gogarten sobre a tese teológica da secularização foram: *O anúncio de Jesus* (1948); *Destino e esperança da época moderna: a secularização como tema da teologia* (1953); *O homem entre Deus e o mundo*; *Jesus Cristo: virada do mundo* (1966) (GIBELLINE, 2002). O objetivo do teólogo é a reconciliação do mundo moderno com o cristianismo.

Friedrich Gogarten e Harvey Cox entendem a secularização como um processo legitimamente histórico, oriundo da própria fé cristã. A começar pelo processo de desencantamento do mundo resultante da cosmologia monoteísta judaica. Esta reorientou as compreensões pré-cristãs do cosmos, definindo-o agora como mundo “mundano” sob a responsabilidade humana. Segundo o teólogo italiano Rosino Gibelline:

Para a fé cristã, ao contrário, o mundo é criação de Deus e, portanto, não é de forma alguma realidade última e divina, que a tudo abarca, oprimindo o homem. A fé cristã põe em questão a totalidade do mundo que a tudo abrangeria, mas não no sentido de contraposição gnóstica, donde provém a angústia, o desespero e o ódio diante do mundo, e sim no sentido de desencantamento do mundo, de secularização do mundo (GIBELLINE, 2002, p. 131).

Diferentemente do secularismo, movimento entendido pelos autores dentro de uma perspectiva mais político-ideológica do que histórica, a secularização reforça o entendimento do homem como “senhor da criação”: Livre do mundo, autonomia entendida a partir do seu desprendimento como entidade mágica, e, ao mesmo tempo, livre para o mundo, designando sua responsabilidade na administração dele. Consiste, segundo Cox, na dupla responsabilidade do homem diante de Deus como filho e diante do mundo como seu vice-regente: “A secularização simplesmente contorna a religião e avança rumo a outras coisas” (COX, 1968, p.13)

Assim como a secularização, muitos teólogos se propuseram a refletir sobre o processo de urbanização e sua relação com a teologia cristã. Dois grandes nomes se destacaram dentro da tradição intelectual católica latino-americana: *Joseph Comblin* (1923-

2011) e *João Batista Libanio*² (1932-2014). Suas principais obras quanto a este tema foram: *Teologia da Cidade* (1991) e *As Lógicas da Cidade* (2002). Os dois autores entendem a cidade urbana em uma relação muito profunda com os seres humanos, onde eles se transformam a partir dela, e a transformam, em um exercício que pode ser compreendido dentro da fé cristã.

Por hora, deter-nos-emos nas compreensões em torno do teólogo Joseph Comblin devido a sua melhor afinidade com o pensamento de Harvey Cox.

Joseph Comblin é um padre Belga ordenado no ano de 1947. Estudou Ciências Biológicas, Filosofia e Teologia, doutorando-se na Faculdade de Teologia de Louvain de 1946-1950. Tornou-se um dos principais nomes da Teologia da Libertação devido à criação do método da *Teologia da Enxada* (1977), iniciado nos sertões nordestinos.

Seu método consistia na tentativa de conciliar o exercício especulativo da teologia com a práxis pastoral. A realidade dos leigos, na sua maioria agricultores do semiárido, era vivenciada e relacionada com as formulações teológicas da eclesiologia, liturgia, sacramentos, entre outras.

Herdou da Ação Católica Belga, movimento especializado na juventude operária católica que propunha novos olhares para o lugar da Igreja no seio da sociedade moderna, o método de *ver-julgar-agir*, do padre belga Joseph Cardijn, método bem presente em seus escritos.

Comblin compreende a cidade urbana como um fecundo objeto de reflexão teológica. A história bíblica caminharia, segundo ele, da vida do jardim para a cidade da Nova Jerusalém. Sobre a história dos hebreus, Comblin destaca que os momentos de fuga pelo deserto, que, para muitos, representavam um afastamento da cidade como modelo de aproximação de Deus, configura-se temporariamente entre os judeus. O povo de Israel adota a vida urbana, formando a cidade de Jerusalém, que, por vezes assumia valores da Nova Jerusalém celestial (Is 26.1-6)³ e por vezes se afastava (Is 25.2; 26.5).

Para o teólogo, a cidade é um dos lugares centrais da Revelação divina. Seu caráter confere uma compreensão dialética, pedagógica e tipológica dentro da teologia cristã.

²Padre Jesuíta, escritor e teólogo brasileiro falecido no ano de 2014. Fez seus estudos em Teologia, Filosofia e Letras neolatinas. Foi professor de Filosofia e Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

³A referência bíblica diz respeito ao livro do Profeta Isaías, capítulo de número vinte e seis e versículos de um a seis.

Segundo o teólogo José Almir Costa, essas compreensões podem ser percebidas nas tensões suscitadas na aproximação dos israelitas da cidade de Jerusalém e da cidade da Babilônia:

A dialética da economia divina no dinamismo da cidade concentra-se nas tensões ambíguas campo-cidade e Babilônia, símbolo do mal, e Jerusalém, símbolo da Revelação. A pedagogia da economia divina no dinamismo da cidade, aproxima campo-cidade, cidade babilônica e cidade de Jerusalém, a partir do olhar pedagógico de Deus. Deus tem uma pedagogia para se revelar e se utiliza das etapas do campo e da cidade, da cidade terrena à cidade celeste. A tipologia da economia no dinamismo da cidade lança novo olhar para a realidade, de forma que, o campo e a cidade nem têm valor exclusivamente pela tensão, nem simplesmente como valor de mediação, como assim interpreta a pedagogia, mas o campo e a cidade são vistos com seu valor tipológico. Um presente cheio de Deus que faz entrever escatologicamente uma nova cidade (COSTA, 2015, p. 36).

Muitos outros autores propuseram compreensões bastante importantes em torno da secularização e urbanização. Os que aqui foram abordados estabelecem certo diálogo com o pensamento do principal autor estudado neste artigo. Feita estas considerações passar-se-á ao entendimento do próprio Harvey Cox quanto aos temas abordados.

3 SECULARIZAÇÃO E URBANIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE HARVEY COX

Os conceitos de secularização e urbanização aparecem na obra *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*⁴, fundidos no neologismo *Tecnópolis*, termo que consiste na definição da “Cidade Secular”, uma nova forma de agrupamento dos indivíduos no meio urbano demarcada pela alta mobilidade, concentração econômica e comunicação de massa.

3.1 A teologia bíblica da secularização

⁴ A presente edição foi republicada pela editora Academia Cristã com o título: **A Cidade Secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica**. Tradutor: Jovelino Pereira. São Paulo: Academia Cristã, 2015.

Segundo Cox, é pertinente fazer uma distinção entre secularização e secularismo. O primeiro tem suas bases radicadas na tradição judaico-cristã. Afirma-se inclusive, por parte de muitos historiadores da religião, que só com o surgimento da fé bíblica é que as dimensões mágicas do mundo foram colocadas verdadeiramente em xeque, fenômeno elementar decorrente das primeiras formas de secularização. A presente diferenciação é entendida da seguinte forma:

Enquanto a secularização tem suas raízes na própria fé bíblica e é, de certa forma, um resultado autêntico do impacto da fé bíblica sobre a história ocidental, o mesmo não se dá com o secularismo. Aqui temos um ismo fechado. Este ameaça a abertura e a liberdade que a secularização produziu; deve, portanto, ser vigiado cuidadosamente para evitar que se transforme na ideologia de um novo estabelecimento. Deve-se procurar ver, de um modo especial, onde o mesmo finge não ser uma visão de mundo, mas não obstante, procurar impor sua ideologia através dos órgãos do Estado (COX, 1968, p. 31).

Dessa forma, a secularização consiste em um processo histórico de racionalidade dos modos de vida em sociedade. A realidade como um todo passa a ser entendida sob outros aspectos, divergente das concepções míticas e metafísicas do mundo. Enquanto o secularismo refere-se a uma ideologia com vistas a um esvaziamento do religioso em toda sociedade. Há um caráter instrumental através das instituições sociais de promoção a uma cultura não religiosa, associando a à ideia de subordinação completa ao poder secular⁵.

Para Harvey Cox, os elementos presentes na tradição bíblica referentes ao processo de secularização são estes: *A criação como desencantamento do mundo*; *O Êxodo como a dessacralização da política* e *O Pacto do Sinai como a desconsagração de valores*. Vejamos cada um deles.

O homem pré-secular possui uma considerável sinergia com a natureza. Mais do que apenas uma dimensão religiosa, as crenças animistas dos primeiros povos constituem-se como uma visão de mundo, onde tudo ao seu redor era permeado por vida. As relações mágicas estabelecidas com as florestas encantadas e os bosques guardados pelos espíritos não só revelam a inserção do homem em seu meio, mas também o incurso de todos os

⁵Em síntese, o secularismo consiste na tentativa de impor uma visão de mundo totalmente afastada da religião. Para a avaliação deste processo como um mito político e social ver: MADAN, T.N. *Secularism in its place. The Journal of Asian Studies*. v. 46, n.4, p. 747-759, 1987.

seres existentes em seu clã. O totemismo é uma exata expressão desta concepção, onde as criaturas do mundo natural são incorporadas na estrutura familiar da tribo (RADCLIFFE-BROWN, 1973; DURKHEIM, 2000).

A narrativa da criação no Gênesis, em seu registro da natureza como obra criada por Deus, “desencanta” as antigas noções que entendiam o sol, a lua e as estrelas como seres semidivinos, participantes das divindades dos próprios deuses ou ligados em uma relação de parentesco com os seres humanos. A ideia de Deus como Criador e do homem como aquele que domina sobre toda criação dilui as concepções mágicas das sociedades primitivas desenvolvendo uma concepção mais racionalizada do mundo.

Para Cox o processo de desencantamento do mundo tem uma nítida ligação com o desenvolvimento da urbanização moderna:

Êste desencantamento do mundo natural provê uma precondição absoluta para o desenvolvimento da ciência natural. Admitindo-se que a cidade técnica de hoje não teria sido possível sem a ciência moderna, o desencantamento passa também a ser uma precondição essencial para a urbanização moderna (COX, 1968, p.34).

O Êxodo como dessacralização política aponta para uma nova forma da ação da divindade. Outrora manifesta na natureza, em torno dos ventos, chuvas e tempestades, a ideia da possibilidade da intervenção de Deus na história direciona um novo entendimento do caráter de Deus. Agora a sua vontade está de alguma forma vinculada às estruturas sociais existentes, e à libertação da nação de Israel da liderança político-religiosa de Faraó parece transferir o domínio político humano, marcado pela ordem dos reis legitimados religiosamente, para uma “liderança política baseada no poder conseguido pela capacidade de cumprir objetivos sociais específicos” (COX, 1968, p. 36).

O Pacto do Sinai, por sua vez, diz respeito à relativização dos valores. A ordenança prevista em Êxodo 20. 4: “Não farás para ti imagem de escultura”, incide na proibição de qualquer reprodução da divindade por parte do homem. No mundo antigo, os sistemas de valores éticos estavam ligados aos deuses. A proibição relativiza a tradição ética vigente, rebaixando os ídolos, pois Jeová não poderia ser produzido. Segundo Harvey Cox:

A bíblia não nega a realidade dos deuses e dos seus valores, simplesmente os relativiza. Aceita-os como projeções humanas, como “obra da mão do

homem”, e neste sentido se avizinha muito das ciências sociais modernas. Era porque acreditavam em Jeová que, para os hebreus, todos os valores humanos e suas representações eram relativizados (COX, 1968, p. 43).

Sobre esses aspectos, o teólogo Harvey Cox entende a secularização como um fenômeno positivo, tanto para a religião cristã como para a cultura ocidental. Os processos de desencantamento da natureza, dessacralização da política e dos valores, representam uma abertura pluralista na sociedade moderna capaz de coadunar diferentes perspectivas de mundo. A secularização entrega aos homens a capacidade de se autogerirem, buscarem consenso para as suas perspectivas no tocante à ética, à política e à religião. Longe de culminar em um niilismo ou subjetivismo irresponsável, a secularização, minando as antigas bases de convicções estabelecidas pelas culturas pré-secularizadas, assenta outras, pautadas no diálogo e na interação dos indivíduos, com vistas sempre à dignidade humana e à integração social dos cidadãos.

A urbanização, ou mais especificamente, o conceito utilizado por Cox para se referir à cidade secular: *Tecnópolis*, trará aos cristãos novos desafios no que diz respeito ao seu discurso sobre Deus. Em seguida, apresentar-se-á o surgimento da *tecnópolis*, ou cidade secular, bem como a congruência bíblica dos seus aspectos sociais e culturais.

3.2 A *Tecnópolis*: da cidade tribal à cidade secular

Harvey Cox traça um breve panorama histórico da emergência da *Tecnópolis* ou cidade secular, frente a outras duas formas anteriores de convívio humano: *a tribo*, *a cidade pequena* ou *pólis*. As três formas ensejadas não estão em uma ordem de transição crescente, que implica uma total ruptura de um estágio para o outro, e muito menos se referem à ideia de um desenvolvimento civilizatório, mas demarcam de uma maneira geral, as formas que se organizavam determinadas comunidades de indivíduos em relação aos seus aspectos religiosos e socioeconômicos.

Sobre a forma social da tribo, Cox ressalta sua principal característica: os laços consanguíneos de parentesco, que representam a principal forma de organização dos povos, desde os aspectos relacionados à vida cotidiana às relações de culto, marcadas pela devoção à ancestralidade. As sociedades tribais são oclusas e fechadas com quase nenhum

contato para fora de si. Os seres humanos, a natureza e os deuses estão intimamente relacionados em uma relação vital de conexões mágicas e míticas⁶.

A cidade pequena ou pólis caracteriza-se com “uma forma de associação mais impessoal e racionalizada” (COX, 1968, p. 22). Os laços ancestrais são dissolvidos frente às leis cívicas que inauguram um novo estágio da convivência humana. Se na cidade tribal o único meio de pertencimento dava-se pela relação parental, na pólis há um lugar de cidadania para os estrangeiros.

A cidade pequena é mais que um simples estágio transitório entre a tribo e a tecnopólis, ela é o berço do processo de racionalização destacado por Max Weber. Ela inaugura a metrópole tecnológica, onde o “domínio da religião tradicional dilui frente ao que se entende como estilo secular” (COX, 1968, p.15).

A tecnopólis caracteriza-se como o espaço de concentração urbana demarcada pelo declínio do controle religioso e metafísico das ações humanas. Consiste na separação entre a racionalidade religiosa e a racionalidade histórica. Os horizontes interpretativos na cidade secular estão todos subjugados à análise sobre este mundo sem relação com transcendência. Para Cox, duas das principais características da cidade secular são o pluralismo e a tolerância religiosa: “Representam a indisposição de uma sociedade de impor qualquer concepção particular do mundo aos seus cidadãos” (COX, 1968, p.14).

Cada uma das três formas de sociedade é marcada pela sua *manière d'être* -termo francês utilizado por Cox para falar da “maneira de ser”- de cada uma delas. Respectivamente, cada sociedade apresentada representa os seguintes aspectos: o *mítico*, o *ontológico* e o *funcional*.

No mítico, o ser humano se funde com suas realidades em uma dimensão mágica de significação. No ontológico, há o rompimento essencial entre o homem e essa realidade, no qual se passará a buscar a “essência das coisas”, uma “substancialização” das realidades analisadas pelo homem. E no funcional, modelo da tecnopólis, a reflexão se dará no âmbito do “funcionamento” da vida humana. As realidades humanas tornam-se realidades a serem feitas (COX, 1968).

⁶Diversos estudos têm-se realizado em torno das sociedades tribais. Para uma importante compreensão de alguns conceitos pertinentes a este período ver: MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência y religión**. Traducción Antón Pérez Ramos. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

3.3 Anonimato e mobilidade: a congruência bíblica dos aspectos sociais da cidade secular

Dois elementos são característicos dos aspectos sociais da tecnopólis: o *anonimato* e a *mobilidade*. Para Cox: “o anonimato e a mobilidade contribuem para o sustento da vida humana na cidade” (COX, 1968, p.50). Com a concentração das pessoas na metrópole as relações humanas tornaram-se mais seletas e intragrupoais, quase sempre revestidas de anonimato e em função da mobilidade dos indivíduos.

Por anonimato se entendem as relações na metrópole que se tornaram despersonalizadas, inclusas na distinção do homem urbano entre privadas e públicas. Algo que representa uma nova categorização de sua relação com as pessoas, pautadas agora não em laços de parentesco ou de intimidade, mas em função do serviço que pode prestar e que delas usufrui. É o que Cox afirma quando o “leiteiro”, “o agente de seguro” e o “o lixeiro” eram antes, em seu tempo de criança: “Paul Weaver”, “Joe Villanova” e “Roxy Barazano” (COX, 1968, p. 55).

A relação não é pautada em termos de desumanização, mas não se confere o status mais íntimo e pessoal encontrado nas outras formas de sociedade. Segundo o autor:

O ponto importante aqui é o fato de que minhas relações com os bancários e os mecânicos não são menos humanas ou autênticas simplesmente porque todos preferimos mantê-las anônimas. E é aqui que muitas das análises teológicas da urbanização se desviam (COX, 1968, p.55).

Abordar a resistência à ampla vida comunitária do cidadão urbano em termos de uma patologia social ou individualismo egocêntrico seria confundir os conceitos de *ethos* pré-urbano e *koinonia* cristã. Cox argumenta que a seleção feita pelo homem secular de suas amizades, além de ser uma tentativa contra a desumanização da existência pela funcionalidade exacerbada da vida pública lhe permite ter mais tempo e energia na relação com eles. Com isso, as poucas pessoas residentes em seu ciclo de amizades serão alvo de uma relação bem mais intensa e fecunda. Para o teólogo, o anonimato característico da cidade secular tem incursões significativas no binômio teológico: Lei e Evangelho.

A relação é empregada a partir do senso libertador contido nos Evangelhos, que possibilita ao homem uma ação livre, liberta das forças e estruturas da Lei. Nessa perspectiva, o homem se caracteriza como um ser capaz de escolhas não mais demarcadas

por estruturas culturais, mas pautadas em um direcionamento competente em relação ao seu próximo: “O homem que caiu nas mãos dos salteadores não era o vizinho do samaritano, mas ele o ajudou de maneira eficiente e sem sentimentalismo”. (COX, 1968, p. 57).

Para Cox, um possível entendimento da filosofia da relação de Martin Buber do “Eu e Tu”⁷, tradicionalmente aceito na teologia moderna, pautada em uma relação mais interpessoal entre as pessoas, não precisa ser a única forma concebida pelo cristão. Não se pode relegar ao plano do “Eu-Isto” qualquer relação de natureza não pessoal, subsumidas aos moldes de uma cultura pré-urbana. Ao invés disso, Cox aponta para uma teologia da relação “Eu-Você”. Para ele, tal relação:

Incluiria todos estes relacionamentos públicos que tanto apreciamos na grande cidade, mas que não permitirmos que se transforme em privados. Tais contatos podem ser decididamente humanos, mesmo permanecendo um tanto distante. [...] O desenvolvimento de uma teologia Eu-Você clarificaria grandemente as possibilidades humanas da vida urbana, e ajudaria a sustar a tentativa de atrair as pessoas urbanas a uma volta à convivência pré-urbana, com a bandeira da salvação da sua alma (COX, 1968, p.61).

Sobre a mobilidade, o autor afirma ser a cidade moderna um movimento de massas. A industrialização intensificou a migração de pessoas, quer sejam do campo para a cidade; no interior da própria cidade, através do transporte urbano; ou de uma cidade para outra. A própria tecnopólis consiste em uma cidade de estradas, ligando entre si seus principais pontos.

Harvey Cox, afirma ser esta uma condição intrinsecamente relacionada à mudança social. Seja no aspecto econômico ou cultural, a mobilidade confere certo intercâmbio entre os indivíduos que transitam entre posições sociais e culturais distintas, permitindo que diversos números de pessoas participem do poder e de certos benefícios da sociedade, permeando quase sempre a quebra do *status quo*, tão apreciado pelos críticos da mobilidade urbana.

⁷Ver: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução do alemão, introdução e notas por: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

A teologia construída a partir da noção de mobilidade urbana terá sua principal ênfase nas concepções de fé do Antigo Testamento, onde a crença no Deus Javista emerge no contexto social de um povo nômade. A fé bíblica apresenta como uma das características básicas de Jeová a sua mobilidade como Senhor da história e do tempo. As conquistas de Canaã e suas disputas religiosas, bem como a Arca do Pacto, são para Harvey Cox expressões evidentes dessa fé em movimento caracterizada pela despacialização da divindade.

Uma das evidências da mobilidade de Jeová é a Arca do Pacto [...], Ao contrário dos baalim, não era estacionária. E, o que era ainda mais importante, quando a arca foi finalmente capturada pelos filisteus, os hebreus começaram a entender que Jeová não estava localizado nela. A captura da Arca os preparou para a eventual destruição do templo e para a perda da sua pátria. Todo êste movimento histórico, pelo qual Jeová foi desvestido de espacialidade, tem uma enorme significação teológica. Significou que Jeová não poderia ser localizado em nenhum lugar geográfico determinado. Êle viajava com o seu povo e por tôda parte (COX, 1968, p. 68-9).

A fé israelita era revelada nos aspectos de mobilidade dos seus principais eventos políticos e militares. Ele afirma que, na Conquista de Canaã, foram os agricultores e as elites governamentais que mais se inclinaram à possibilidade do abandono da fé em Jeová em função da crença nos baalim, divindades responsáveis por possuir determinadas cidades e lugares específicos em Canaã.

O autor também chama atenção para a crença cristã, no que diz respeito a uma de suas designações primitivas: “O Povo do Caminho”. O fato encontrado nos evangelhos onde Jesus Cristo promete a destruição do templo de Jerusalém, cuja existência incidia muito especificamente na estatização de lugares sagrados, cridos como locais onde Deus residia; assim como o fato dos cristãos entenderem que eram “peregrinos” nesta terra, demonstram o quanto da ideia de mobilidade faz parte da religião cristã.

3.4 Pragmatismo e profanidade: a congruência bíblica dos aspectos culturais da cidade secular

Dois aspectos culturais são característicos da tecnopólis: o *pragmatismo* e a *profanidade*. Termos que serão trabalhados pelo autor tendo em vista sua significação original.

Por pragmatismo pode-se entender as relações existentes no mundo dos homens pautadas por certo âmbito funcional. O homem tecnopolitano não é dado a mistérios, nem muito menos a justificações metafísicas de suas realidades, antes sua preocupação se dá sobre o funcionamento destas realidades e nos possíveis resultados decorrentes de suas realizações: “O mundo não é visto como um sistema metafísico unificado, mas como uma série de problemas e projetos” (COX, 1968, p. 74).

Por profanidade pode-se entender toda a vivência humana desvincilhada de qualquer realidade supramundana normalmente entendida como religiosa. Seus objetos de análise bem como sua prática interpretativa estão totalmente alocados neste mundo, sem nenhuma relação com a transcendência.

Tais aspectos conferem certos obstáculos à visão de alguns teólogos. O desinteresse do homem secular pelo Mistério, pelas justificações metafísicas em relação a sua vida, envolvendo as crenças religiosas, evidencia para muitos a necessidade de uma dessecularização e desurbanização do homem como tarefa da teologia e da pregação cristã.

Para Cox, esses dois aspectos terão uma conotação diferente, o autor compreende em relação ao cidadão da tecnopólis que “seu próprio pragmatismo e sua profanidade capacitam-no a discernir certos elementos do Evangelho, ocultos aos seus antepassados religiosos” (COX, 1968, p.64).

O pragmatismo experienciado na tecnopólis direciona o homem aos aspectos mais práticos da vida. Com isso, o autor não deseja estreitar a ideia de *utilidade* aos propósitos que determinado grupo ou nação consideram importantes, mas sim alargar as perspectivas relacionadas aos projetos humanos com vistas em uma melhor e mais abrangente consecução deles.

Cox referencia em seu trabalho as ideias de um importante teólogo holandês ainda desconhecido no mundo de língua inglesa: *Cornelis Anthonie (Kess) van Peursen*. As abordagens de Peursen, concernentes à tese do pragmatismo e sua interpretação teológica, estão contidas nas obras: “*Man and Reality: the History of Human Thought*” – *The*

Student Word, LVI (Primeiro trimestre de 1963) pág 13e “The Concept of Truth in the Modern University”- The Student Word, LVI (Quarto trimestre de 1963) pág 350. Cox vale-se das concepções funcionais compreendidas por Peursen sobre a cidade secular.

A indisposição do homem urbano, as concepções ontológicas de suas vivências têm para o teólogo holandês uma relação com a fé de Israel, sempre entendida e testemunhada pelo judeu em termos de uma funcionalidade com o seu Senhor:

O veredicto de van Peursen não devia nos surpreender. Os judeus não tinham nenhum talento para a ontologia. O israelita comum do Velho Testamento, se perguntando sobre Jeová, nunca responderia em termos de categorias metafísicas – onisciência, onipresença e outras. Diria ao seu interlocutor o que Jeová fizera: tirou-o da terra do Egito, da casa da servidão. Este é um modo funcional, e nunca ontológico, de falar e de conceituar (COX, 1968, p. 79).

No Novo Testamento, Cox trabalha com a figura de Jesus, e sua afirmação sobre ser a “verdade”. O termo grego para “verdade” é *aletheia*, que aparece constantemente nos Evangelhos em um contexto de “prática” e não de disputas metafísicas.

Sobre a profanidade, Cox não a situa dentro das perspectivas secularistas do mundo, mas a compreende em função do ser humano como fonte de significação da criação. Desvencilhar o homem das concepções religiosas e metafísicas do universo não implica sua autoafirmação em detrimento a ideia de Deus, mas o chama a responsabilidade frente à obra de Jeová.

Trata-se de compreender o indivíduo em sua cooperação com Deus em relação às realidades criadas. O teólogo utiliza o texto do Gênesis 2.4-24 na tentativa de demonstrar esta cooperação na nomeação dos animais por Adão: “A passagem indica que o homem tem um papel crucial a desempenhar na criação do mundo” (COX, 1968, p.87).

Relacionando este texto com o de Gênesis 1.28, que fala sobre o domínio do homem concernente a tudo que foi criado, Cox entende ser o homem o responsável por significar o mundo. A aculturação da fé às noções gregas do homem e do universo ocultou certas compreensões elementares da religião do antigo testamento. Dentre elas, está este dinamismo humano na significação do mundo. As teorias das ideias provenientes de Platão e Aristóteles, incorporadas pela tradição cristã, fez com que os cristãos entendessem o

significado do mundo anterior a ele (*ante res*) ou nele (*in res*). O homem conseqüentemente se torna a partir daí um ser passível.

A cultura da tecnopólis é funcional, teleológica. Todas as suas características sociais e culturais são analisadas pelo autor em suas consideráveis importâncias no que diz respeito à estruturação cultural da cidade secular e enquanto estrutura bíblico-teológica de reflexão. Tal característica habilita o homem a um exercício de espiritualidade desprovido de abstrações e centralizado em uma práxis mais significativa em relação à fé bíblica.

4 CONCLUSÃO

A Problemática da secularização e urbanização moveu as investigações e reflexões de pensadores das ciências humanas, sociais e teologia. Interessou-lhes, sobretudo, saber qual a forma de relação desses fenômenos com a teologia cristã. A tentativa de entender os novos rumos da religião cristã frente aos paradigmas culturais ensejados pela modernidade fez com que muitos teólogos considerassem o novo clima cultural emergente, elencando-o às suas reflexões sobre a teologia cristã.

A interação entre os conteúdos da fé e o pensamento moderno resultou em inúmeras teologias dentro do campo cristão, que ainda hoje transitam em torno dos mais variados assuntos oriundos do embate entre fé e razão, especificamente gerados com a idade moderna.

Muito se produziu em torno da teoria da secularização em suas mais variadas formas de expressão, até suas revisões, concernente à ideia do desaparecimento da religião da sociedade. Harvey Cox protagonizou uma empreitada satisfatória na conjunção das categorias da teologia cristã com as do pensamento secular. Nessa mesma perspectiva também deram contribuições significativas os teólogos brasileiros Joseph Comblin e João Batista Libânio. Longe de se caracterizarem como obstáculos à expressão da fé em uma cultura urbana, os aspectos sociais e culturais da tecnopólis são entendidos em conexão com a fé bíblica.

Harvey Cox conclui, portanto, que o aparecimento da cidade secular não implica necessariamente a eclosão da religião cristã presente em toda a história do Ocidente, mas

apenas em um novo horizonte interpretativo para esta. Não se faz necessário dessecularizar e desurbanizar o homem metropolitano para que ele compreenda alguns dos mais elementares conceitos da sua fé relacionados com a cultura secularizada da metrópole.

A relação entre religião cristã e cultura urbana fora exposta pelo autor, tendo em vista a centralidade do papel do ser humano como agente cooperador de Deus. A interação entre fé e urbanização na teologia da secularização de Harvey Cox não pretende esvaziar o sagrado da sua transcendência, mas postula que a compreensão do mundo onde o fiel anuncia sua mensagem encontre um espaço, mais efetivo na teologia e na vida da igreja.

REFERÊNCIAS

A Bíblia Sagrada. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. 896p.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução do alemão, introdução e notas por: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

COMBLIN, José. *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Teologia da Enxada*. Petrópolis: Vozes, 1977.

COSTA, José Almir da. *Vida cristã na cidade: perspectivas de Comblin e Libanio*. 2015. 131p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. 2015.

COX, Harvey Gallagher. *A Cidade do Homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Tradução: Jovelino Pereira Ramos e Myra Ramos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

_____. *A Cidade Secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Tradutor: Jovelino Pereira. São Paulo: Academia Cristã, 2015.

_____. *A Cidade Secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. São Paulo: Academia Cristã, 2015. Resenha de: COX, Harvey Gallagher. *A Cidade Secular 25 Anos Depois*. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v.8, n.13, p.167-184, 2014.

DURKHEIM, Émile. *As Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GOGARTEN, Friedrich. *Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Sakularisierung als theologisches Problem*. Munique: Siebenstern, 1966.

GUARDINI, Romano. *O fim dos tempos modernos*. Tradução: M.S Lourenço. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964.

LIBANIO, João Batista. *As Lógicas da Cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2002.

LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Tradução: Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70. 1991.

MADAN, T.N. Secularism in its place. *The Journal of Asian Studies*. v. 46, n.4, p. 747-759, 1987.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magía, ciência y religión*. Traducción António Perez Ramos. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

WEBER, Max. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI: TRAJETÓRIA E CONTRIBUIÇÕES

Antônio Flávio Pierucci: trajectory and contributions

João Miguel Teixeira Godoy*

Fernando César Butignol**

RESUMO

O objetivo do artigo é propor uma apresentação e avaliação geral das contribuições de Antônio Flávio Pierucci para o estudo das religiões no Brasil, principalmente naqueles aspectos relacionados ao processo de secularização tal como se desenvolvem atualmente. Procura identificar as influências de sua trajetória de vida no seu pensamento e o modo como suas reflexões foram acolhidas e avaliadas na academia brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Secularização. Sociologia das Religiões. Sociedade brasileira.

ABSTRACT

The purpose of the article is to propose a general presentation and evaluation of the contributions of Antonio Flávio Pierucci to the study of religions in Brazil, especially in those aspects related to the process of secularization as they are currently being developed. It tries to identify the influences of his life trajectory in his thought and the way with his reflections were received and evaluated in the Brazilian academy.

KEYWORDS: Secularization. Sociology of religions. Brazilian society.

O campo religioso no Brasil passou por uma inflexão disruptiva nos idos das décadas de 1950 e 60. Esse movimento ocorreu em virtude de inúmeros fatores, mas principalmente a emergência de um violento processo de modernização capitalista da sociedade, sem contudo “desmanchar no ar” algumas estruturas sólidas que, tradicionalmente, marcaram nossa formação social. Isso porque a modernização não pode ser encarada como um movimento geral e homogêneo, mas contempla, incorpora e reproduz funcionalmente elementos da sociedade tradicional, viabilizando, assim, trajetórias alternativas de modernização (EISENSTADT, 2002). O dinamismo da sociedade não poderia deixar de impactar no campo das vivências religiosas no sentido de sua diversificação no âmbito da oferta, e no sentido de introspecção no âmbito da demanda (SANCHIS, 1995). Sendo assim, pode-se afirmar que as próprias expressões religiosas se modernizaram de maneiras distintas e com resultados distintos. O próprio conceito de “campo religioso” começa a

* Docente do PPG Ciências da Religião da PUC-Campinas, Doutor em História Econômica pela USP e docente da Fac de História da PUC-Campinas. E-mail: joaomiguelto@yahoo.com.br

** Graduação em Odontologia pela USP e em História pela PUC-Campinas. E-mail: fernando.cb@puc-campinas.edu.br

fazer mais sentido a partir desse momento, dada a convivência concorrencial entre as várias denominações religiosas que se organizam: católicos, protestantes, protestantes pentecostais e as religiões mediúnicas (GIUMBELLI, 2012). Diante dessa realidade em transformação e como um desdobramento dela, vai, igualmente, articulando-se um segundo campo, ou seja, um campo acadêmico de estudos da religião, paralelo e vinculado ao primeiro, mas também de relações ambíguas entre si, ora de convergência, ora de divergência (STEIL, 2010). Relações sempre problemáticas porque atingem o próprio estatuto científico desse campo de estudos. A proposta do presente texto volta-se para as questões colocadas por estas relações, pensadas a partir da trajetória de um autor específico que procurou pensá-las e equacioná-las de forma criativa e radical.

Este texto resulta, nesse sentido, de uma tentativa de avaliação de parte da obra de Antônio Flávio de Oliveira Pierucci (1945-2012), importante sociólogo brasileiro da religião. Pretendemos, de forma introdutória, não só explorar sua inserção nos debates do campo científico, como também investigar a construção da intelectualidade e mentalidade do autor, que se iniciou no âmbito da Igreja Católica, continuou no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), na figura de Cândido Procópio, e culminou com a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, na USP. Nesse sentido, quais foram suas principais linhas de pesquisa? Qual a relação deste pesquisador com o seu objeto e com os seus pares? Como Pierucci se posicionava dentro dos debates acadêmicos? De que forma e para quem Pierucci escreveu? Quais discursos promoveu? As leituras iniciais revelaram um pesquisador preciso, afiado, desafiador e irônico com seu objeto de pesquisa e pares. Seus estudos envolveram não somente a crítica e desconstrução da ideologia católica ou a influência do protestantismo, sobretudo com os pentecostais, no campo político brasileiro, como também descreveram os perfis da direita brasileira, incluindo civis e religiosos, além de esmiuçar, aprofundar e debater os conceitos clássicos da sociologia, especialmente weberiana¹, fazendo uso da “teoria da secularização” e do termo “destraditionalização”

¹ Max Weber, por meio de uma história comparada de diferentes países, buscava entender por que o capitalismo venceu enquanto forma racional e burocratizada de organização social e como o protestantismo, no caso o calvinismo, fundamentou essa vitória, identificando as formas mentais que a religião incutiu nas pessoas. Para ele, a sociologia é feita de ações sociais praticadas por indivíduos, e não uma ciência dos grupos. Critica o marxismo por ficar muito preso à ideia de fenômenos econômicos pura e simplesmente e por uma ideia de causalidade na qual os fenômenos econômicos determinam os fenômenos sociais, culturais, ideológicos, artísticos, etc. Weber não nega que a forma como a economia se organiza afeta diversas outras formas de vida social, mas nega que se possa sempre que se encontra outra

Rev. Teol. Ciênc. Relig. UNICAP, Recife, v. 7, n. 2, p. 187-210, jul./dez., 2017 | Submetido em 01/07/2017. Aceito em 21/11/2017.

para defender uma chave de interpretação do fenômeno religioso que, tanto demonstra o declínio da influência da religião em outras esferas da existência: política, econômica, social e cultural, como privilegia o pluralismo e a diversidade cultural religiosa, o direito e a cidadania, reafirmando a laicidade do Estado democrático como *conditio sine qua non* da liberdade de escolha e da expressão individual e coletiva.

1 OS ANOS POLÍTICOS

Depois de graduar-se em Filosofia (1962-1964) pelo Seminário da Arquidiocese de São Paulo, no qual ingressou aos 11 anos de idade, e em Teologia (1965-1968) pela PUC/SP, Pierucci desistiu da carreira eclesiástica e deixou a Igreja Católica antes de encerrar seu doutorado em teologia dogmática na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Em 1971, já transitava pelos corredores do CEBRAP, quando, em 1977, concluiu o mestrado em Ciências Sociais na PUC/SP, sob o título *Igreja católica e reprodução humana no Brasil*, orientado por Procópio Camargo, seu “mestre e grande treinador, quase um guru não fora seu afiado senso de autocrítica” (MARIANO, 2013, p.8). A dissertação foi publicada no ano seguinte, como “*Igreja: contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre o comportamento reprodutivo*”, na qual ele analisa a Igreja Católica “como uma instituição social especificamente empenhada na produção e veiculação de ideologias [...] com vistas a articular, controlar, convalidar o comportamento de indivíduos e grupos” (PIERUCCI, 1978, p. 8), tomando como exemplo a sua relação controversa com a reprodução humana. Fundamentando-se em Weber e Gramsci, Pierucci identificou diferentes morais católicas, dentro e fora do clero: padres não pensam da mesma forma e fiéis não pensam como os padres ou como outros “irmãos”. Nem sempre o que o papa diz é levado “ao pé da letra” pelos clérigos, e nem sempre os fiéis cumprem o sacrifício proposto pela cruz (aliás, de acordo com Pierucci, desobedecer é parte de ser católico). Verifica-se, assim, a existência de um clero diverso que, ao mesmo tempo em que estabelece regras, também faz concessões aos devotos, que, na linha weberiana, representa uma forma adaptativa inerente ao processo de modernização, no qual os valores seculares impõem uma variedade de catolicismos nos espaços urbanos laicizados. Desde seu primeiro trabalho

forma de organização social, fazendo o caminho linear dali até a economia, encontra-se a explicação de porque é assim e não de outro modo.

acadêmico, Pierucci trabalhou com dados censitários. Nesta dissertação, ele analisou dados demográficos religiosos de 1940 a 1970 e, embora advirta que tais dados possam ser arditos, é fato consagrado que o campo religioso brasileiro é dominado pelo catolicismo, ligado sobretudo às estruturas de poder, às classes dominantes, contidas nos 91,9% dos entrevistados do Censo de 1970 que se declararam católicos.

Em 1985, Reginaldo Prandi orientou sua tese de doutoramento em Sociologia pela USP, chamada *Democracia, Igreja e voto: o envolvimento eleitoral do clero paroquial de São Paulo nas eleições de 1982*. Ao evidenciar as diferenças e as semelhanças ideológicas no clero católico nas percepções teológicas e sociopolíticas do conceito de povo e nação, Pierucci deu continuidade aos seus estudos da mentalidade do clero católico, agregando a esfera política ao aspecto comportamental e moral investigados no mestrado. Parte dessa pesquisa amostral compôs seu artigo, *O povo visto do altar: democracia ou demofilia*, de 1986, no qual dirigiu-se a padres de diferentes idades e filiações partidárias (no caso PT e PMDB) da Arquidiocese de São Paulo, com questões sobre a sua percepção do povo brasileiro: quem e como ele é? A igreja exerce influência sobre ele? É sua missão participar de sua formação política? Pierucci mostrou que o discurso clerical continuava autoritário e controlador. O envolvimento dos católicos com a educação política do povo foi visto como positivo por quase 90% dos entrevistados e sua visão do povo brasileiro como “sofredor, explorado, despolitizado, ingênuo” predominava, ao mesmo tempo que criava uma identidade coletiva generalizante a partir de um ponto de vista unilateral. Sabendo da sua influência sobre a população, o clero católico enxergava uma “nação católica”, enquanto se colocava contra o Estado moderno, ateu e secularizado.

Seus estudos extrapolaram a instituição católica - mesmo sem perdê-la do escopo - e, em 1987, com *As bases da nova direita*, Pierucci demonstrou que existiam múltiplas linhagens e diferentes filiações ideológicas na formação dos ativistas políticos de extrema direita (camadas médias urbanas) no período janista (1985) e malufista (1986). Seu universo mental é plural, uma vez parte de diferentes contextos históricos. Ressaltou também o papel da direita evangélica, detentora da mídia policial e da “verdadeira moral”. Descreveu diferenças e semelhanças entre a esquerda e a direita e como a visão que temos sobre elas é parte de uma opinião geral e acrítica. Nessa mesma linha, Pierucci produziu

*Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte*², de 1989 e *O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor*, como segundo autor com Ricardo Mariano, em 1992, além do artigo “*Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994*”, de 1995, em parceria com Reginaldo Prandi.

Pierucci colaborou com Ricardo Mariano nos estudos sobre pentecostalismo e sua influência nas eleições de 1989 por meio de uma pesquisa de campo qualitativa e de gravações orais com fiéis, pastores e políticos pentecostais, observação de cultos e programas de rádio e televisão e material da grande imprensa outros registros impressos. Os autores descreveram que o campo político no Brasil pós-ditadura foi tenso e agitado, quando os pentecostais - sobretudo por meio da Assembléia de Deus e da Igreja Universal, até então afastadas tradicionalmente da política - passaram a ter uma participação político-partidária bem mais intensa e seu apoio a Collor de Mello parece ter sido fundamental para a sua eleição presidencial em 1989, contra Lula. Dois fatores contribuíram para a aversão a Lula e o envolvimento eleitoral com Collor: a associação do primeiro à perda de liberdade religiosa e seu serviço ao imperialismo católico. O aumento no número de políticos evangélicos na época das eleições de 1989 foi bastante expressivo, quase triplicou. De bases conservadoras e de direita, os pentecostais carregavam uma direção política e ideológica sobre Lula e o PT, embasadas na imagem de uma figura “extremista”, “esquerdista”, comunista, ateu e solidária com a expansão imperialista da Igreja Católica no Brasil. Dessa forma, sentindo-se ameaçadas na sua liberdade de culto, as igrejas pentecostais articularam-se entre si e com o candidato Collor de Mello, a fim de garantir seus interesses e a perpetuação de suas instituições e crenças. Revelações divinas e figuras autoritárias reforçaram o engajamento de tal rebanho divino, embora gráficas eleitorais clandestinas e boca de urna tenham participado das estratégias que asseguraram seus medos e temores. Para Mariano e Pierucci ,

A categoria liberdade religiosa é central na interpretação que [esses evangélicos] fazem da vida política [...] sinal de que a questão da liberdade - e das liberdades - tem sempre um movimento diferente conforme o grupo a que se pertence e o deus (ou demônio) que se cultua (MARIANO; PIERUCCI, 1992, p. 105-106).

² No qual demonstra que a eleição de uma bancada de 34 parlamentares evangélicos para o Congresso Nacional Constituinte de 1986 causou espanto geral e definiu esta imersão pentecostal na política como um marco histórico.

Já Com Reginaldo Prandi, Pierucci investigou a relação entre religião e voto nas eleições presidenciais de 1994, constatando que a escolha ou a rejeição de um candidato é influenciada pela religião à qual se pertence, mas que depende também da educação e da ideologia que se recebeu.

Em “*As bases da nova direita*”, de 1987, Pierucci já mencionara brevemente sobre as “*Ciladas da diferença*”, outro importante assunto em suas pesquisas. No entanto, foi somente em 1990 que o tema recebeu a devida atenção com um artigo do mesmo nome. A proposta era investigar “as armadilhas racistas e sexistas presentes nos discursos que focalizam e enfatizam a diferença” (PIERUCCI, 1990, p. 7), um tema definidor das tradições de direita, do qual a esquerda se apropriou. Ele advertiu sobre o período que atravessamos de reemergência dos conservadorismos, que, por sua vez, “faz o feitiço virar contra o feiticeiro”. Nesse sentido, foi realizada uma pesquisa de gravador entre 1986 e 1987, nos bairros de classe média de São Paulo, demonstrando que a mentalidade da direita se constitui pela *diferença*, “por uma idêntica obsessão de afirmar e sublinhar as *diferenças* entre grupos de humanos” (PIERUCCI, 1990, p. 9-10), motivação esta que parece ser mais social do que política. Pierucci explicou que tal discurso é próprio da direita, originário da Revolução Francesa, que se apresenta, de forma mais profunda, como uma “heterofobia”, uma recusa, uma rejeição, uma certeza da diferença, contra uma pretensão jacobina “esquerdopata” que, por meio da promoção da ideologia da igualdade, fraternidade e liberdade, tentava refutar aquilo que é natural e biologicamente diferente. A “nova esquerda” dos movimentos sociais e das minorias, para o autor, apropriou-se recentemente do discurso do “direito à diferença”, mas configurando-se como um “diferente que é igual e plural”. A cilada em que a esquerda se enfiou está em focar um discurso apologético diferencialista, que, ao invés de fortalecer suas próprias bases, robustece a mesma ideologia na direita que a concebeu e que novamente emerge no campo político. Teoria controversa e pouco prática, na visão de Pierucci: a questão é como desconstruir a oposição binária igualdade/diferença, assim como macho/fêmea. Seu argumento é o de que tal antítese deveria ceder lugar à diferença múltipla, ou seja, às *diferenças dentro das diferenças*, contemplando a variedade histórica e uma diversidade mais intrincada. Que continuemos insistindo nas *diferenças*.

2 TRADIÇÃO VERSUS MODERNIDADE

Foi a partir da segunda metade dos anos 1990 que importantes estudos sobre secularização e des-traditionalização religiosa ganharam espaço e acompanharam Pierucci até a sua morte em 2012. Mergulhou de cabeça na polêmica “teoria da secularização”, e na clara posição de defensor e promotor dos tempos desencantados atuais e, embasando-se nos conceitos de Bourdieu e Weber, refletiu criticamente sobre a sociologia da religião feita por “pesquisadores religiosos” e duelou ferozmente com seus adversários, mesmo reconhecendo sua desvantagem neste campo.

De um lado, estavam os pesquisadores (sociólogos da religião) chamados de “revanchistas de Deus”, para os quais “a religião não morreu” e que há uma “fé generalizada em Deus”. Defendem o fim da “teoria da secularização” e um “reencantamento” do mundo (principalmente do primeiro mundo), denominado também de “pós-secular”: um novo período de abordagem da religião pela ciência, uma “condição pós-moderna” que naturalmente implicaria no abandono do uso da secularização pelos sociólogos e de uma ruptura com o próprio Weber³. Os fenômenos da dessecularização se evidenciam com o crescimento e revitalização das religiões, de forma mais abrangente com os “Novos Movimentos Religiosos” (NRMs) - “um fato social incontestável” - e de forma menos abrangente com a recuperação da imagem do papado, com os programas de televisão de evangélicos e o fundamentalismo islâmico. Para os “defensores do reencantamento”, a modernidade (enquanto racionalismo e materialismo) retraiu a religião. A pós-modernidade significa o retorno do sagrado, o retorno de Deus. No Brasil, para tais cientistas sociais, parece que nem desencantamento houve, muito menos, secularização, reencantamento, dessecularização, etc.

Do outro lado, no qual se encontrava Pierucci, estavam os sociólogos da religião que advogam um declínio, uma perda de espaço crescente da influência da religião sobre as esferas da existência, e que se restringe, atualmente, ao campo privado-particular⁴. Para

³ Andrew M. Greeley, Daniel Bell, Joseph H. Fichter, James T. Richardson, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Laurence R. Iannaccone, Jeffrey K. Hadden, Timothy Crippen, William H. Swatos, Lísias N. Negrão, Alejandro Frigerio.

⁴ Sabino Acquaviva, Bryan Wilson, Thomas Luckmann, Cândido P. F. de Camargo, Roberto Cipriani, Talcott Parsons, Richard K. Fenn, David Martin, Carlos R. Brandão, Karel Dobbelaere, Giacomo Marramao, Bryan S. Turner, Roy Wallis, Jean Séguéy, Thomas Robbins, Steve Bruce, Frank J. Lerner, Liana Giorgi, A. F. Pierucci e R. Prandi.

esses, a religião deixou de ser o centro da coesão social e uma matriz cultural totalizante, dissociando-se do direito, da ética, da arte, do entretenimento, da filosofia e da ciência, e legitimada, subordinada e controlada pelo Estado laicizado no qual as esferas da produção cultural, do lazer, da cultura jovem e da ciência cada vez mais fortalecem o seu aspecto secular. Mas como explicar a fermentação religiosa atual? Vivemos um processo secular ou um *revival* religioso? Não obstante, a questão é mais densa: o interesse religioso é próprio da espécie humana? De onde vem a necessidade e o argumento metafísicos?

Mas, nesse caso, filosofemos menos e voltemos aos fatos... Pierucci elucida que os novos movimentos religiosos (NMRs), isto é, tudo aquilo que é novo no campo religioso, sejam grupos ou formas de vivência religiosa, precipitaram as teses sobre o declínio da secularização e o “retorno do sagrado”. Entretanto, teorias como a de Bryan Wilson, à qual Pierucci tecia elogios, explicam que a secularização⁵ é a causa e a explicação da fermentação religiosa atual, relativizando os compromissos religiosos e reduzindo-os a itens de consumo, que, se aumentam a oferta de serviços e a capacidade de livre escolha, não acrescentam nada “para as instituições sociais dominantes, para a dinâmica do poder político, para os processos tecno-econômicos, para a administração pública e a condução dos negócios” (PIERUCCI, 1997, p. 113), exceto para o plano privado-individual. Nesse sentido, observa-se a compatibilidade dos dois fenômenos: a mobilização religiosa misturada com a secularização, o “destino do nosso tempo” de Weber, para quem “a racionalização secularizante causa e explica a vitalidade do sagrado na esfera privada”. Assim, não existe crise do paradigma secular, uma vez que se passa do monopólio e hegemonia de uma só religião para um cenário diversificado e plural da religião.

Flávio Pierucci sempre foi bastante claro nas suas posições acadêmicas e tinha a convicção epistemológica de que a “sociologia da religião só tem cabimento se for capaz de uma sociologia da modernidade religiosa” (2008, p. 9) e concorda com o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas quando este afirma que o objeto da teoria da Sociologia é a passagem das sociedades tradicionais para a sociedade moderna. Pierucci

⁵ Quanto à durabilidade do processo secular, a expressão *Shifting involvements*, proposta por A. Hirshman (1983), explica que a secularização é um processo irregular e oscilante que contém tanto momentos de contração quanto de expansão dos limites do campo religioso (entre a esfera religiosa e vida privada). Para Pierucci, existem momentos de mobilização religiosa que podem se seguir por um total desengajamento e desinteresse. Isso se torna mais claro dentro de curtos períodos de tempo.

observou a irreversibilidade do processo de modernização capitalista e seu impacto na sociologia da religião, cuja tese macrossociológica da secularização, considera, sobretudo, três fatores do desenvolvimento da modernidade ocidental: a) a crescente diferenciação estrutural dos espaços sociais, especialmente a separação da religião da esfera política; b) a privatização da religião e c) a redução da importância macrossocial do objeto religioso: suas crenças, instituições e atores. Desses três pilares, em matéria de modernidade secular, Pierucci preferia a “secularização do Estado”: um componente fundamental do conceito histórico-social de secularização do qual a modernidade não pode abrir mão! Diferente das oscilações religiosas da vida secular, o Estado laico, com seu ordenamento jurídico, deve manter-se firme e fortalecido na sua competência de garantir a liberdade religiosa, isto é, a liberdade de não ter religião, de promover a diversidade e vitalidade da sociedade, as liberdades públicas e os direitos de cidadania. Pierucci afirma:

Em vez de ficarmos a nos agastar girando em falso em torno de uma controvérsia insolúvel a respeito da extensão maior ou menor da secularização entendida como secularização da vida das pessoas, ou mesmo, vá lá, da secularização cultural, seja lá o que isso queira dizer, creio que só teremos a ganhar, tanto no plano teórico como no prático, se voltarmos a pensar que *a secularização que importa em primeiro lugar [...]* é a secularização do Estado como ordem jurídica. (PIERUCCI, 2008, p. 12)

Durante o século XX, o Brasil assistiu a uma crescente secularização do Estado com a imposição de limites à sua competência religiosa, com a desregulação jurídico-estatal da vida religiosa e a liberação da economia das crenças religiosas. A laicização constitucional do Estado é um fato histórico concreto. Deixamos de ser uma “nação católica” colonial e imperial para atingirmos, com a República laica e secularizada, o que Pierucci chama de “modernidade religiosa”, que se caracteriza pela ampliação das escolhas religiosas, paralela ao aumento da livre concorrência e da oferta religiosas. Resumindo num *flash pierucciano*: “a secularização no plano jurídico-estatal conduziu à liberdade religiosa no plano individual que gerou um agito religioso no plano cultural”.

3 OS ANOS DA MATURIDADE

A virada para o século XXI apresentou um Pierucci mais amadurecido intelectualmente, o qual buscou um consenso para o então polissêmico conceito de

“secularização” por meio de um trabalho refinado sobre a especificidade de seu objeto, na forma de uma análise que destaca a interface secularização/normatividade jurídico-política, na qual o Estado nacional moderno, enquanto fato histórico, fundamenta o processo de racionalização e dominação que justificam e asseguram o crescimento e consolidação do processo secular, junto à uma crítica ferrenha à postura acadêmica atual de antropólogos culturais e sociólogos da religião, que não só não sabem ler e interpretar Max Weber, julgando-o evolucionista e teleológico, como também são vítimas da síndrome do autoengano. Ele se mostrava claramente insatisfeito com os diferentes sentidos que o conceito weberiano adquiria com alguns antropólogos culturais e sociólogos da religião, que desviavam o debate sobre os aspectos mais fundamentais do tema, isto é, sua relação com o Estado moderno e com o pensamento político moderno. Dessa forma, a fim de especificar seu objeto de estudo e tornar os debates mais produtivos a respeito do assunto, Pierucci, por meio de uma pesquisa histórico-filológica, buscou as origens (um termo polêmico para o historiador⁶) e os diferentes usos no tempo da expressão “secularização”, conforme esquematizado a seguir:

- a) *No direito eclesiástico do catolicismo*: H. W. Sträß (1976 e 1983) aponta a origem do termo no direito eclesiástico do catolicismo: o *Codex Juris Canonici*, cujo significado é o de “transferir um religioso do clero regular ao clero secular”, o que, para Giacomo Marramao (apud PIERUCCI, 1998, p. 21) revela que o termo, nos seus primórdios, já continha, embora apenas virtualmente, a dualidade celeste/terreno, espiritual/mundano, contemplativo/ativo;
- b) *Na Reforma Protestante e na Paz de Westfália*: Giacomo Marramao (1983) explicita que a palavra “secularização” surge na “época da Reforma, originalmente no âmbito jurídico para indicar a expropriação de bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas”: um “processo de subtração de um território, ou de uma instituição, da jurisdição e do controle eclesiástico” (idem, p. 22); este mesmo tipo de concepção do termo será empregado nas conversações prévias à paz de Westfália, em 1648,

⁶ Cf. BLOCH, M. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Fonte digital, p. 56. Disponível em: <<https://bibliotecaonlinedahisfj.files.wordpress.com/2015/02/bloch-m-apologia-da-histc3b3ria.pdf>>.

nas quais, de acordo com Hermann Lübbe, falou-se pela primeira vez que de secularização, no período das guerras religiosas, significando “unicamente a passagem de determinadas instituições do poder espiritual para o poder profano”: “territórios secularizados” que consolidam as igrejas protestantes e a desfeudalização;

- c) A “*Grande Secularização*” alemã de 1803: um evento histórico iniciado pelas investidas napoleônicas na Alemanha no início do século XIX, que carrega a palavra em seu título, resultando numa espoliação quase total da igreja alemã, confiscação de seus bens e posses materiais para os príncipes laicos; o que consolidou o conteúdo do termo em torno do sentido jurídico-político, com carga mais negativa. Segue-se uma expansão semântica do termo, tornando-se uma pretensiosa categoria histórico-filosófica de interpretação da gênese do mundo moderno e de emancipação da sociedade burguesa;
- d) Em Max Weber: sua Sociologia do Direito, contida na obra *Economia e Sociedade* (1910-1922), embora traga diferentes contextos e sentidos para a palavra, citada oito vezes, ajuda-nos a refletir o termo no sentido de “decadência do poder hierocrático”; em *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, de 1903, a expressão aparece três vezes, na forma de perda e apagamento dos vestígios religiosos; no ensaio *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo* (1906), aparece duas vezes, como um processo característico da modernidade de declínio da religião; de acordo com Pierucci, a desproporção entre o aparecimento do termo no direito e em outras obras de Weber tem a intenção de designar que o objeto é, “no seu cerne, naquilo que realmente conta, jurídico-político”.

Em 2001, Pierucci defendeu sua tese de livre-docência⁷, atento às mudanças econômicas, sociais e culturais de um processo de modernização republicano cujos efeitos também podiam ser constatados claramente no campo religioso brasileiro pós-tradicional.

⁷ Na qual trabalha com os dezessete usos que Max Weber faz do conceito de desencantamento do mundo (desmagificação), realçando “seu ponto de vista *sem-religião* da religião” e sua perspectiva materialista. Ele também questiona a natureza e necessidade humanas na sua relação com a religião.

Nesse sentido, Pierucci reformulou o conceito de “destraditionalização religiosa”, utilizando o conhecimento herdado de Cândido Prociópio - outro entusiasta de Weber - de individualidade, subjetividade e racionalização dentro de uma sociologia da modernidade religiosa, que é dinâmica, mutante, racional e “vetor de mudança cultural em detrimento da tradição e do tradicionalismo religiosos”. A religião que interessa a Pierucci é aquela “como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural”. Ele não negava o crescimento das religiões e religiosidades, mas o inseria num contexto de desregulação estatal da religião, liberdade e pluralismo religiosos, e, de acordo com Mariano :

Não esperava outra coisa senão mais mobilização religiosa e sucesso dos grupos mais ativamente dedicados ao proselitismo, mas também maior trânsito religioso e destraditionalização religiosa, maior individuação e subjetivação da religião, mais inovações, bricolagens e sincretismos religiosos, mais experimentações privatizantes, heterodoxas e reflexivas da religião, mais defecções religiosas, além de mais disputas, polêmicas e conflitos religiosos, culturais e políticos (MARIANO, 2013, p. 11)

Secularização também significa desenraizamento, dessacralização da cultura, destraditionalização, trânsito religioso, apostasia sem culpa: “liberdade religiosa implica um grau mínimo de pluralização religiosa; e o pluralismo religioso não é apenas resultado, mas fator de secularização crescente” (PIERUCCI, 1997, p. 115).

Enquanto cidadão e sociólogo materialista da religião, a militância político-ideológica de Pierucci preocupava-se menos com o envolvimento crescente entre religião e política (“é o tipo de envolvimento que passa”, ele dizia) ou com outras formas de secularização que não fosse a “secularização do Estado como ordem jurídica”, o alicerce básico para um conceito crítico a ser adotado por cientistas sociais e historiadores. Ferrenho defensor das liberdades civis e políticas, das leis e do Estado democrático de direito, sua honestidade e publicidade intelectuais lhe renderam debates fervorosos dentro de um campo científico no qual o poder e a ganância andam juntos à caridade e salvação.

4 ALGUNS EIXOS DO PENSAMENTO DE PIERUCCI

O objetivo deste artigo não foi somente o de reproduzir ou descrever acriticamente o pensamento de Antônio Flávio de Oliveira Pierucci - o que já seria um tipo de conhecimento bastante interessante - mas sobretudo organizá-lo. Nesse sentido, entendemos que a produção de diferentes temas e discursos está diretamente condicionada aos contextos históricos e acadêmicos específicos de sua carreira. Procuramos, de forma complementar, decifrar suas ideologias e símbolos, assim como sua contribuição para as pesquisas sobre o fenômeno religioso na modernidade secularizada. Dessa forma, de acordo com Mariano (2013), podemos sistematizar o pensamento de Pierucci em três fases distintas e complementares, no tempo e na mentalidade:

- a) Entre a segunda metade dos anos de 1970 e a primeira metade dos de 1980;
- b) Entre a segunda metade dos anos de 1980 e primeira metade dos de 1990;
- c) Entre a segunda metade dos anos de 1990 até 2012, ano do seu falecimento.

4.1 Entre 1975 e 1985: formação e especialização

Pierucci dedicou-se, neste período, exclusivamente ao desenvolvimento do mestrado e doutorado, pesquisando sobre a relação entre Igreja Católica e reprodução humana no primeiro, e sobre a participação do clero católico nas eleições estaduais de 1982, no segundo. Nesse sentido, foi uma fase de profunda imersão e especialização na Sociologia da Religião. Sua estreia no campo científico foi muito marcada pela teoria e metodologia de Cândido Procópio Ferreira de Camargo⁸. Pierucci absorveu e aplicou

⁸ Procópio Camargo estudou especialmente os processos de mudanças religiosas, aos quais dá o nome de “internalização”. As religiões “internalizadas” são sintomas da modernização, modelos de orientação de vida para uma sociedade em intensa mudança, conceito este cujo ponto de partida está em Max Weber, para o qual a modernidade é desencantada e cada vez mais distante do sagrado. De forma complementar, suas leituras de Karl Marx e Clifford Geertz contribuíram com conceitos sobre consciência religiosa, tanto aquela que legitima quanto a que desautoriza a sociedade vigente. A lente sociológica de Procópio privilegiava as mudanças, rupturas, apostasias, conversões e reconversões. Em outras palavras, escolhas religiosas mais conscientes e adaptadas ao mundo capitalista - que não precisa de religião -, no qual as distâncias culturais, econômicas e sociais aumentam, assim como a diversidade religiosa. Para o autor, a *Rev. Teol. Ciênc. Relig. UNICAP, Recife, v. 7, n. 2, p. 187-210, jul./dez., 2017* | Submetido em 01/07/2017. Aceito em 21/11/2017.

magistralmente a ideologia do mestre. Adicionalmente, a Academia inseria-se na conjuntura de abertura política no Brasil, um momento propício para exercer as tendências de oposição, de esquerda, apoiadas por uma disciplina laica e pelas teses marxistas. Embora pressionado por uma “sociologia do catolicismo” - cuja hegemonia será criticada mais tarde por ele -, Pierucci serviu-se dos modelos clássicos da Sociologia, especialmente Max Weber - “um monstro sagrado da Sociologia” - por cuja obra alimentava intensa admiração, para fundamentar uma chave de interpretação racional e materialista (à qual podemos adicionar Marx, Gramsci e Bourdieu). De forma complementar, os dados estatísticos e demográficos realizados por órgãos como o IBGE e a Datafolha, fizeram parte, desde os primórdios de sua carreira até sua morte, das explicações e argumentos relacionados à perda de hegemonia da Igreja Católica e ao fortalecimento da pluralidade religiosa no Brasil moderno.

O sociólogo e demógrafo Reginaldo Prandi, orientou sua tese de doutorado e lhe deu liberdade científica para questionar e analisar o perfil do clero arquidiocesano de São Paulo, instituição que, como vimos, abandonara há 15 anos, e que agora retornava com outros objetivos. Tanto o doutorado quanto o mestrado destacaram estudos das formas mentais dos clérigos paulistanos e como estas poderiam: a) configurar a imagem que os eclesiásticos têm de si mesmos; b) intervir na educação e salvação dos fiéis, conferindo-lhes identidades convenientes; c) revelar pontos de vista e condutas diferentes dentro de um corpo clerical tão diverso quanto a relação dele com a massa de fiéis na sua moralidade e ideologia católica; d) explicar a mistura, o “borramento”, como Pierucci costumava dizer, do campo religioso com o campo político e científico e e) denunciar as formas ideológicas e autoritárias da instituição católica.

4.2 Entre 1985 e 1995: estudos multidisciplinares

Nesta segunda fase profissional e intelectual, encontramos um pesquisador envolvido com partidos e eleições. Suas pesquisas eleitorais e sobre as bases populares dos partidos e plataformas políticas da direita resultaram nos seguintes artigos: “*As bases da nova direita*”, de 1987; “*Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na*

“associação voluntária” a uma religião é um dos pilares de uma sociedade democrática, pautada pela escolha consciente e pela responsabilidade individual.

Constituinte”, de 1989 e *“O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor”*, de 1992; *“Religião e voto: a eleição presidencial de 1994”*, de 1995. Vimos que, desde cedo, Pierucci fez largo uso das pesquisas de campo, coletando informações por meio de questionários e gravações, que, posteriormente, geraram resultados tanto quantitativos como qualitativos. Além do clero paulistano, uma base importante de dados para o seu mestrado e doutorado, seu objeto de estudo passou a incluir as camadas médias urbanas e o universo pentecostal, com seus políticos, pastores e fiéis. Pierucci nutria especial interesse pelos movimentos de extrema-direita, suas bases eleitorais e partidárias. Percebeu que o conservadorismo - mais moral que político - rondava o período pós-ditadura, preocupado em manter seus privilégios e interesses, com seu modo natural e oculto de agir (ninguém confessa sua “destreza”), seu “elogio à diferença” e sua intolerância inata, pronto e atento para assediá-lo e garantir o seu lugar no jogo político.

Os resultados das pesquisas expuseram alguns pontos interessantes: em primeiro lugar que os paulistanos urbanos, ativistas de extrema-direita e eleitores de Jânio Quadros e Paulo Maluf, formavam um universo mental bastante variado na sua forma de conceber e apoiar suas ideologias; em segundo lugar eles chamaram a atenção para o papel da direita evangélica⁹ e, em terceiro lugar, os pesquisadores observaram que a religião pode determinar fortemente o voto, embora isso também dependa da educação e de ideias pré-concebidas de cada um. Pierucci confessou, nessa época, que foram as pesquisas sobre “direita e diferença” que o conduziram para outro tema, os discursos diferencialistas, que geraram um livro e um artigo, chamado *“Ciladas da diferença”*, de 1990. Em 1987¹⁰, com *“As bases da nova direita”*, ele já buscava definir diferenças e semelhanças entre a esquerda e a direita brasileira e nos instigava a questionar as nossas opiniões sobre o que significavam. Afinal, a esquerda acadêmica também buscava garantir seu espaço no campo político-científico. No entanto, ao se deparar com um discurso da “nova esquerda” que valorizava,

⁹ Sobre o aparecimento de uma direita cristã na cena política brasileira, Mariano (2013, p.10) destaca “sua ruptura com o apolitismo sectário, seus pensadores moralistas, suas investidas fisiológicas, suas alianças e filiações político-partidárias esmagadoramente de direita, sua defesa contumaz da liberdade religiosa contra o “comunismo petista” e sua estratégica participação na primeira eleição presidencial pós-ditadura”.

¹⁰ Vale ressaltar que Procópio Camargo faleceu neste ano e que mesmo as turbulências políticas, religiosas e acadêmicas, não impediram Pierucci e Reginaldo de Prandi de escreverem o artigo *“Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Procópio Camargo”*, como forma de agradecimento e reconhecimento pela obra deste grande mestre sociólogo da religião.

tematizava e defendia a diferença (esquerda da qual ele também fazia parte), discurso este originalmente da direita, suas admoestações convergiram para as “ciladas teóricas” contidas nesta escolha, quando, num momento em que a direita se reerguia, tais discursos poderiam se transformar em uma “faca de dois gumes” para a esquerda. Dessa forma, Pierucci os denominou de “reaparições e conjuntos ideológicos usados pela direita na resistência aos direitos humanos e valores republicanos” e aconselhou que a esquerda continuasse se ancorando na igualdade e que aprendesse a superar a oposição igualdade/diferença.

4.3 Entre 1995 e 2012: por uma sociologia científica da religião

A partir da segunda metade dos anos 1990, Pierucci dedicou-se em debater a cientificidade da sociologia da religião no Brasil, cuja produção misturava pesquisadores religiosos e laicos. Seu principal argumento, de acordo com Camurça (2000, p. 68-69), era o descrédito da sociologia das religiões perante as demais ciências sociais, em razão de uma "contaminação religiosa da prática intelectual", que se originara com o envolvimento do clero católico brasileiro com o meio acadêmico nos anos 1960, a fim de diagnosticar sua perda de espaço no campo religioso e de buscar novas formas de reinventar-se. Dessa forma, Pierucci queria evitar o "jogo duplo" ou o "duplo benefício" deste comprometimento movido por interesses pastorais que resultavam em oportunidades proselitistas e numa pseudo-ciência, pela ausência de imparcialidade intelectual, afetada por dramas afetivos-existenciais e alicerçada na temática do "retorno do sagrado". Pierucci recorreu, embora reconhecesse sua desvantagem nesta contenda, sobretudo à "teoria da secularização", estreando com o artigo *Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*, de 1997, no qual defende o declínio crescente da religião enquanto fator de coesão social e cultural e a complementaridade - e não oposição - entre laicização e expansão dos movimentos religiosos. Apoiou-se especialmente em Pierre Bourdieu¹¹, no texto *Sociólogos da crença e crença dos sociólogos*, de 1990, nos seus

¹¹ Na obra *Economia das trocas simbólicas*, Bourdieu define a religião como um conjunto de práticas e representações que se revestem de caráter sagrado, uma forma de linguagem ou sistema simbólico de comunicação e pensamento, uma força estruturada e estruturante que dá sentido e experiência social vivida. A religião responde a demandas sociais e legítimas grupos sociais, e suas práticas e representações são produções internas do campo religioso. Ele privilegia a teoria do poder e das disputas simbólicas nos campos, utilizando os típicos ideais weberianos. O campo religioso funciona com capital religioso, na forma *Rev. Teol. Ciênc. Relig. UNICAP, Recife, v. 7, n. 2, p. 187-210, jul./dez., 2017 | Submetido em 01/07/2017. Aceito em 21/11/2017.*

argumentos, utilizando suas advertências na discriminação entre profissionais do campo religioso e do campo científico.

Em 1998, ele publica "*Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*", artigo com o qual ele demonstrou seus cuidados com o conceito de secularização, ao "recalibrá-lo, delimitá-lo e precisá-lo rigorosamente", para, como ele mesmo dizia, não só saber do que se está falando, mas também tornar os debates mais frutíferos e focados no nível estatal-jurídico, e não pessoal-privado. Nessa mesma linha, foram publicados "*Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica*", de 1999, e sua tese de livre-docência, em 2003, "*O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*".

De forma complementar, de acordo com Mariano (2013), nesta fase de sua vida acadêmica, Pierucci também trabalhou intensamente com o tema da "destraditionalização religiosa". Em 2004, ele publicou o artigo "*Bye bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000*", no qual demonstra, por meios estatísticos e demográficos, que as religiões tradicionais no Brasil vêm sofrendo um declínio contínuo, um atributo do processo de modernização, reflexão esta aprofundada com o trabalho de 2006, "*A religião como solvente: uma aula*". Dessa forma, seus dois últimos trabalhos, "*De olho na modernidade religiosa*", de 2008 e "*Sociologia da religião, uma sociologia da mudança*", com Ricardo Mariano, de 2010, Pierucci relacionou o declínio da tradição religiosa com a necessidade de fazer uma sociologia da religião que fosse uma "sociologia da modernidade religiosa". Ele apaixonadamente reconhecia que a ciência e o Estado secular, democrático de direito possibilitavam e asseguravam a pluralidade, a liberdade individual e o conhecimento real. Paixão que foi sua força e fraqueza.

5 PROBLEMATIZANDO O PENSAMENTO DE PIERUCCI

do monopólio dos bens de salvação e do exercício do poder religioso. A autoridade vai depender da força material e simbólica das classes e da satisfação de seus interesses religiosos. A ordem simbólica contribui fortemente para a ordem política. Dessa forma, a dinâmica do campo reproduz os comportamentos ortodoxos de uma classe dominante com maior capital disputando com posturas heterodoxas com menor capital, em outras palavras, re-criando o Jogo Mestre. O campo religioso é o espaço de tensão entre a religião estabelecida e de maior capital buscando desautorizar atores, ações e instituições que contestam seu monopólio da produção e circulação dos bens de salvação. E o leigo, que para Weber, Bourdieu e Pierucci não nasce religioso, transita entre esses dois lados.

Para Camurça (2000), é fundamental problematizar a unilateralidade da insatisfação emocional-intelectual constante de Pierucci com as produções acadêmicas, sem perder de vista sua importantíssima contribuição para o debate. Nesse sentido, o autor nos convida a refletir sobre seus posicionamentos acadêmicos, às vezes um pouco radicais e com alguns deslizes, evidenciando que a) seu reclamado rigor científico confundiu-se com um "combate militante" e um "patrulhamento ideológico"; b) a falta de uma análise mais profunda dos trabalhos criticados por Pierucci bloqueou sua verificação de novas e diferentes tendências; c) a exclusividade da "teoria da secularização" - enquanto *locus* teórico - não só reduziu a pluralidade teórico-metodológica inerente às ciências sociais, como também demarcou a produção em sociologia da religião; d) a subjetividade predominou sobre o determinismo sócioreligioso e que tanto os ateus quanto os cientistas podem apresentar pontos favoráveis e desfavoráveis na investigação do fenômeno religioso; e) a crítica de Pierucci às fronteiras "borradas" e "elásticas" entre ciência, política e religião bloqueou um intercâmbio rico de ideias e de construção do saber; f) as ideias do autor sobre o desprestígio científico sofrido pela sociologia da religião se alicerçam mais na passionalidade do que na sua racionalidade, acompanhados de certo grau de narcisismo acadêmico e intelectual; g) sua apropriação de Bourdieu não foi "desinteressada"; h) o estudo de outros autores que também realizaram uma "sociologia da sociologia da religião", como Paula Montero, Rubem Alves e Rubem César Fernandes, auxilia na superação da visão unilateral de Pierucci.

A fim de compreendermos a mentalidade de Pierucci, o estudo de Herrera (2004) aponta algumas diferenças teóricas, metodológicas e pessoais entre ele e o antropólogo das religiões Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho. É interessante observar como as rupturas e crises de cada um deles, dentro de uma trajetória pessoal e profissional, levaram-nos a experimentar os dois lados: o racional e o religioso, à sua maneira, dentro de um contexto próprio. Pierucci migrou de um homem jovem e religioso católico para um cientista social sério e severo com seu objeto de pesquisa, enquanto Otávio Velho se formou cientista social, ingressando mais tarde no Protestantismo, mesmo reconhecendo, posteriormente, que o Partido Comunista foi sua melhor igreja. Teriam ambos misturado a vida pessoal, a experiência de existir, com as escolhas teóricas e metodológicas de suas pesquisas?. De qualquer forma, e a favor de um quadro teórico-metodológico mais plural,

propomos o esforço de apreciá-los igualmente, buscando exceder a armadilha binária existente entre religiosos e não-religiosos. A Tabela 1, a seguir, compara, de forma prática, suas bases teóricas, a forma como cada um deles se apropriou do conhecimento e expressões weberianas, quais suas visões sobre a relação pesquisador/objeto religioso e suas metodologias.

Tabela 1 – Esquema comparativo entre Antônio Flávio Pierucci e Otávio Guilherme C. Alves Velho

Referência	Pierucci	Otávio Velho
Teoria	Modernidade, Secularização, Diferenciação das esferas sociais, a religião não organiza nem influencia a sociedade	Pós-modernidade, Des-diferenciação das esferas do social (porosidade), a religião pode mudar os diferentes domínios da vida social
Usos de Max Weber	“Destino do nosso tempo”: Racionalidade, intelectualização; “Tempo do espírito desencantado”	“Tempo do espírito”, Carisma
Características negativas da relação do pesquisador com o objeto religioso	“Simpatia excessiva” e entusiasmo pelo objeto, vínculo religioso	Olhar excessivamente secularizado e identificação negativa, dualismo entre secularistas e religiosos
Metodologia	Crítica (sujeição e subordinação), dúvida, suspeita	Caridade, releitura dos clássicos e abandono do privilégio de observação

Fonte: Tese de doutorado (Herrera, 2004)

O sociólogo José de Souza Martins (2012) compartilhou algumas impressões pessoais e acadêmicas sobre Pierucci (o qual não o poupou de seus polêmicos julgamentos): “um paulistano de perfil provinciano na linguagem e na mentalidade”. Os pesquisadores paulistanos, para Martins, são mais introspectivos, de relacionamentos pessoais mais difíceis na Universidade e tendem a expressar certa tensão autodestrutiva. Pierucci é proveniente de uma cultura que encaminha o filho ao sacerdócio, que significava ascensão social, com traços fortes da personalidade do imigrante italiano: desconfiado, que se sente “fora de lugar” e temeroso de perder seu lugar e aquilo que conquistou, minimizando, assim, os outros. Seus julgamentos sobre os colegas eram muitas vezes depreciativos e desrespeitosos, além de ter tido uma visão um pouco deslocada do Departamento de Sociologia da USP, no qual ingressou após a ditadura e as conturbações

acadêmicas. Formou-se inicialmente em Filosofia e Teologia, especializando-se nas Ciências Sociais a partir do contato com o CEBRAP e por meio do apadrinhamento por Cândido Procópio Ferreira. Seu depoimento, para Martins (p. 197), “reflete uma cultura corporativa e fechada de quem teve formação eclesiástica e foi socializado nos parâmetros limitantes do seminário” e sua narrativa é, às vezes, mais centrada nas pessoas do que no conhecimento, mais preocupado com intenções ocultas e de fácil indução à crítica e ataque pessoais aos colegas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos que a trajetória/obra intelectual de Pierucci, seus temas eleitos e métodos de pesquisa preferidos, apresentou coerência e profundidade intelectuais dentro de um universo subjetivo, determinado por um contexto histórico específico. Nesse sentido, embora sua unilateralidade conduzisse à superficialidade científica em razão da veemência e do frenesi argumentativos, sua capacidade de erudição, de desenvolvimento e de aprofundamento de determinados temas também revelaram um pesquisador atento às peculiaridades e mudanças do seu tempo e alinhado às tendências interpretativas mundiais de filósofos, cientistas sociais e historiadores. Ele foi parte ativa de uma sociologia da religião diferenciada e emergente, iniciada com os estudos de Procópio Camargo, cujas marcas teórico-metodológicas se mantiveram posteriormente em inúmeros discípulos, num contexto pós-ditadura e de processo de abertura política e de democratização do país, que assistia ao surgimento de novas dinâmicas e atores – e conseqüentemente do tensão e disputa - nos campos científico, religioso e político inseridos na modernidade brasileira. Certamente, Pierucci não foi ingênuo em seus posicionamentos e nem produziu uma sociologia desinteressada ou desintencionada. Mesmo assim, seus estudos, em todo seu conjunto, e, especialmente a teoria da secularização, mostram-se fundamentais e atuais dentro de um debate sobretudo político, no qual a ascensão do conservadorismo, de movimentos coletivos pré-fascistas, do militarismo e de diversas formas de autoritarismo continuamente ameaçam o papel do Estado laico e os direitos fundamentais à vida.

REFERÊNCIAS

- ARRUDA, J. J.; TENGARRINHA, J. M. *Historiografia Luso-brasileira Contemporânea*. Bauru/SP: Edusc, 1999. 193 p.
- BELLOTTI, K. K. História das Religiões: Conceitos e debates na era contemporânea. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 55, p. 13-42, jul/dez 2011.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Prospectiva, 1999, p.27-78.
- CAMURÇA, M. Da "boa" e da "má vontade" para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: Iser, vol. 21, nº 1, p. 77-86, 2001.
- CERTEAU, M. de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. Disponível em: <<http://www.usp.br/cje/anexos/pierre/CERTEAUMAEscritadahistoria.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2016.
- EISENSTADT, S. (org.). *Multiple modernities*. Piscataway, New Jersey: Transaction Publishers, 2002
- FREITAS, M. C. de. *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2000. p.480.
- GIUMBELLI, E. *Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade*. PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 3, nº 1, p. 79-96, 2012.
- HERMANN, J. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.) – *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.329-354. Disponível em: <<http://www.univas.edu.br/menu/BIBLIOTECA/servicosOferecidos/livrosDigitalizados/historia/DominiosdaHistoriaCiroFlamarionCardosoeRonaldoVainfas.pdf>>. Acesso em: 06 set. 2016.
- HERRERA, S. E. R. *Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religião nas Ciências Sociais brasileiras*. 2004. Tese de doutorado, Porto Alegre, 2004, p. 325-329.
- MARIANO, R. Antônio Flávio Pierucci: sociólogo materialista da religião. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 28, nº 81, fev., 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v28n81/01.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2016.
- MARIANO, R.; PIERUCCI, A. F. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, n. 34, p. 92-100, 1992. Disponível em: <http://www.novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/68/20080625_o_envolvimento_dos_pentecostais.pdf>. Acesso em: 03 set. 2016.
- MARTINS, J. S. *Penúltimas palavras*. Resenha crítica sobre o livro de Helgio Trindade, Ciências Sociais no Brasil: diálogos com mestres e discípulos. São Paulo: Anpocs/Liber Livro, 2012.
- NUNES, E. O. Teoria e Metodologia em História das Religiões no Brasil: o estado da arte. *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 55, p. 43-58, jul./dez., 2011.
- PETERS, J. L. A História das Religiões no contexto da História Cultural. *Faces de Clio*. Revista Discente de Pós-Graduação em História da UFJF. Vol. 1, N. 1, Jan/Jun 2015.

PIERUCCI, A. F. O. *Igreja: contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre o comportamento reprodutivo*. São Paulo, Brasiliense-Cebrap, 1978. Disponível em: <<http://cebrap.org.br/bv/index.php?r=acervos/busca>>. Acesso em: 04 out. 2016.

_____. O povo visto do altar: democracia ou demofilia?. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 16, p. 66-80, 1986. Disponível em: <http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/50/20080623_o_povo_visto_do_altar.pdf>. Acesso em: 03 set. 2016.

_____. As bases da nova direita. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 19, p. 26-45, 1987. Disponível em: <https://www.academia.edu/21973049/AS_BASES_DA_NOVA_DIREITA_-_Ant%C3%B4nio_Fl%C3%A1vio_Pierucci>. Acesso em: 03 set. 2016.

_____. Cíladas da diferença. *Tempo Social*, USP, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 7-37, 1990. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v2n2/0103-2070-ts-02-02-0007.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2016.
[atualizei a referência]

_____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 49, p. 99-119, 1997. Disponível em: <<http://novosestudios.uol.com.br/produto/edicao-49/>>. Acesso em: 03 set. 2016.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003>. Acesso em: 03 set. 2016.

_____. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84798/87507>>. Acesso em: 03 set. 2016.

_____. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELLI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Vol. II: Sociologia. São Paulo: Sumaré/Anpocs, p. 237-287, 1999. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=644&Itemid=325>. Acesso em: 03 set. 2016.

_____. 'Bye bye, Brasil': O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300003>. Acesso em: 12 set. 2016.

_____. A religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 75, p. 111-127, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200008>. Acesso em: 03 set. 2016.

_____. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/01.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2016.

PIERUCCI, A. F. O.; PRANDI, R. Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Procópio Camargo. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 17, p. 29-35, 1987. Disponível em: <http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/51/20080623_assim_como_era.pdf>. Acesso em: 25 set. 2016.

_____. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. *Opinião Pública*, Campinas, vol. III, nº 1, maio, 1995, p. 32-63. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/op/article/view/8640991/8513>>. Acesso em: 18 dez. 2016.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda o campo das religiões? In: Hoornaet, Eduardo (org.). *História da igreja na América Latina e no Caribe – 1945-1995, o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 96-97

STEIL, Carlos A. e HERRERA, Sonia R.. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de focos e perspectiva num objeto de estudo. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 12, n. 23, p. 354-393, jan./abr. 2010.

TONIOL, R. O censo de 2010: religiões em movimento, perspectivas em diálogo. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 193-203, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872014000100009>. Acesso em: 31 jan. 2017.

FENOMENOLOGIA DA LIBERDADE: ENTRE A CONSCIÊNCIA FANATIZADA E A TRANSCENDÊNCIA DO SER

Phenomenology of Freedom: between the fanaticised consciousness and the transcendence of Being

Ezir George Silva, UFRPE*

RESUMO

O trabalho inscreve-se nos estudos sobre Filosofia, Ciências da Religião, Espiritualidade e Educação. Seu objetivo é analisar como a noção de Liberdade se articula, fenomenologicamente, entre a consciência fanatizada e a transcendência do Ser, à luz da abordagem hermenêutico-fenomenológica do Pensamento Filosófico de Gabriel Marcel. Averiguar como essas categorias podem ajudar na construção de uma visão de mundo que não oblitera as dimensões do Ser e que se coloca contra as posturas aviltantes que despersonalizam as relações humanas. No primeiro momento, discutiremos as perspectivas ontológicas entre Liberdade e Razão e seu desdobramento para a compreensão do homem sobre si mesmo, o outro e o mundo. Na segunda parte, analisaremos a tensão entre Liberdade e Verdade, destacando o modo como o processo de abstração do Ser pode transformar-se numa autolatria. No terceiro momento, refletiremos sobre a Liberdade e a Heteronomia, como engajamento promotor de outras realidades existenciais e testemunhos espirituais. Enfim, pretende-se identificar as implicações dessas abordagens sobre as relações intersubjetivas, numa perspectiva da formação humana.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia, Liberdade, Fanatismo, Transcendência, Gabriel Marcel.

ABSTRACT

The work is inscribed in the studies on Philosophy, Sciences of Religion, Spirituality and Education. Its objective is to analyze how the notion of Freedom articulates, phenomenologically, between the fanatical consciousness and the transcendence of the Being, in light of the hermeneutic-phenomenological approach of Gabriel Marcel's Philosophical Thought. To find out how these categories can help in the construction of a vision of the world that does not obliterate the dimensions of Being and that opposes the demeaning positions that depersonalize human relations. In the first moment, we will discuss the ontological perspectives between Liberty and Reason and its unfolding for man's understanding of himself, the other, and the world. In the second part, we will analyze the tension between Liberty and Truth, highlighting how the process of abstraction of Being can become a self-hatred. In the third moment, we will reflect on Freedom and Heteronomy, as an engendering promoter of other existential realities and spiritual testimonies. Finally, we intend to identify the implications of these approaches on intersubjective relations, from a human formation perspective.

KEYWORDS: Phenomenology, Freedom, Fanaticism, Transcendence, Gabriel Marcel.

* Doutor e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Professor Adjunto da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE. Graduado em Pedagogia e Pós-Graduado em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru – FAFICA. Departamento Sócio-Filosóficos da Educação. E-mail: ezo.silva@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

“Nunca é demais afirmar fortemente que a mentira, venha de onde vier, vai sempre favorecer a servidão” (MARCEL, 1951b, p. 32). Conforme Gabriel Marcel¹, a conexão entre o falseamento da verdade e a condição de alienação do homem de si mesmo não só contribui para reduzir a realidade aos mecanismos de objetivação, como poderá levar o homem a dissociar-se da sua condição de Ser chamado à transcendência. Por compreendermos que “um homem não pode ser ou permanecer livre senão na medida da sua ligação com a transcendência, seja qual for à forma dessa ligação” (MARCEL, 1951b, p. 23) é que propomos analisar o modo como a liberdade humana, enquanto condição do homem, como Ser de transcendência², se dá na relação com a razão, a graça, a verdade, a heteronomia e seu próprio testemunho.

Ao fundamentar a noção de liberdade, na relação com a situação fundamental do Ser e sua transcendência, estamos pressupondo, a partir da visão de Marcel³, que um

¹ Filósofo francês, nascido em Paris em 1889, onde foi diplomado em Filosofia aos vinte anos de idade e ensinou durante as duas grandes Guerras Mundiais. Desde criança se dedicou ao teatro onde buscou sempre fazer do drama uma expressão de sua reflexão filosófico-existencial. Após obter a agregação em Filosofia, Marcel passa a lecionar e exercer a atividade pedagógica em vários centros de Ensino Secundário. Como professor, ensinou em Vendôme (1911-1912), no Liceu Condorcet (1915-1918), em Sens (1919-1922), durante a segunda guerra, em substituição a professores mobilizados e/ou prisioneiros, no Liceu Louis-le-Grand, preparando os alunos da Escola Normal (1939-1940) e no Institut Montpellier (1941). Mais ainda: foi professor visitante na Universidade de Aberdeen, na Escócia, em 1951 e 1952, e na Universidade de Harvard, nos Estados Unidos, em 1961 e 1962. Em 1952, foi eleito membro da *Académie des Sciences Politiques et Sociales de l'Institut de France*, além de atuar, de 1957 a 1961, como presidente da *Association Montessori de France*, tendo permanecido como presidente honorário até o fim de sua vida. Marcel morreu no dia 08 de abril de 1973 e deixou uma grande produção que foi fruto de sua busca itinerante pelo ser através do diálogo entre a crítica literária, a dramaturgia e a pesquisa filosófico-pedagógica.

² A classificação do pensamento de Gabriel Marcel como uma filosofia cristã deve-se à sua decisão de conversão ao Catolicismo e à experiência de batismo, em 1929, aos trinta e nove anos de idade. Conquanto ele não negue que professa a fé católica, procura deixar claro “que toda sua obra, sem exceção, está dirigida contra todo dogmatismo político, moral e religioso” (MARCEL, 1957, p. 7). Conforme Urbano Zilles, “sua conversão não rompeu com seu pensamento anterior. Antes, deu-lhe plenitude [...]” (ZILLES, 1988, p. 31). Mais ainda, “*Si l'on pose la question: peut-on être chrétien et philosopher?*” A resposta a esta pergunta pode ser encontrada e/ou ampliada no diálogo entre Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier, na obra *Séquences Philosophiques I: philosophie et christianisme* (MOLARD, 2007, p. 145-162). Mais ainda, Cf. ‘La liberté philosophique et la religion chez Gabriel Marcel (TARNOWSKY, 1988, p. 143-148).

³ Gabriel Marcel foi um pensador influente das Ciências Humanas. Entre as distinções que recebeu como sinal de reconhecimento por seu trabalho e produção destacam-se: Prêmio de Literatura da Academia da França, 1949; Eleito Membro da Academia de Ciências Moraes, 1952; Prêmio Goethe da cidade de Hamburgo, 1956; Prêmio Nacional de Letras, 1958; Comendador da Ordem das Artes e das Letras, 1958; Comendador da Ordem das Palmas Acadêmicas, 1958; Prêmio Asiris; Grande Prêmio Internacional da Paz pelos Livreiros e Editores Alemães, 1964; Prêmio Erasmo, 1969; entre outros.

homem livre é um sujeito engajado, que sua liberdade não é um atributo, mas, uma contínua conquista de si mesmo, que deve se dar no âmbito das situações concretas do seu existir. “Não se trata, pois de averiguar o que é um homem livre em si, por essência, o que talvez nem tenha significado; mas como na situação histórica em que nos achamos e que temos de afrontar, *hic et nunc*, pode conceber-se e afirmar-se essa liberdade” (MARCEL, 1951b, p. 15).

2 LIBERDADE E RAZÃO

O que é o homem livre? Questiona Gabriel Marcel, na abertura do livro “Os Homens Contra o Homem” (1951b). Essa inquietação é parte de uma série de reflexões que nascem de um determinado contexto histórico; da época em que o signo dos desenvolvimentos tecnológicos e industriais ameaça degradar a dignidade da pessoa humana, através da redução do Ser às esferas da sistematização dos processos produtivos e da funcionalização do seu modo de vida. Conforme Marcel, sua pretensão

Não se trata, pois, de averiguar o que é um homem ‘livre em si’, por essência, o que talvez nem tenha significado; mas como, na situação histórica em que nos achamos e que temos de afrontar, *hic et nunc*, pode conceber-se e afirmar-se essa liberdade (MARCEL, 1951b, p. 15).

O momento da história humana, problematizado por Marcel, é aquele no qual o real está submetido ao racional, em que o esvaziamento da noção de Ser encheu-se progressivamente da ideia de um ‘nada’, onde o conhecimento parecia caminhar sempre em direção ao desenvolvimento do ser humano, e a noção de verdade foi universalizada e o mistério, banido da realidade. Foi um período no qual tudo parecia ter-se tornado autômato e, previsivelmente, determinado e/ou construído. É a partir dos pressupostos acima que interrogamos: estará a liberdade basicamente resumida a esquemas objetivos? Quais os reais fundamentos da liberdade? A liberdade é um predicado ou uma condição existencial? Será a liberdade uma posse ou processo de formação e construção do Ser?

De acordo com Gabriel Marcel (1987), a discussão em torno da temática da liberdade não se dá apenas na dimensão do abstrato. Sua análise deve situar-se naquilo que é próprio

do humano e de sua situação concreta; numa prioridade de ordem, em que o pensamento não pode ser considerado a partir das coisas e da imposição do instrumental sobre o pessoal. Ao invés de nos submetemos ao império da objetivação, precisamos, de acordo com Marcel,

[...] proclamar que não pertencemos ao mundo de coisas a que querem assimilar-nos e onde querem encarcerar-nos. Muito concretamente temos de proclamar que a vida, tecnicamente transformável na horrível e contorcida paródia de tudo quanto veneramos, pode não ser na realidade senão um sector insignificante de um desenvolvimento prolongado para além do visível (MARCEL, 1951b, p. 23).

Liberdade e consciência de si são aspectos da própria condição do Ser. Na relação entre Ser e conhecer, o humano exerce a primazia. Antes de compreender-se o homem é. O pensamento é um dos modos de expressão do Ser. Sua situação fundamental só é realmente apreendida quando ele se assume e se aceita livre e conscientemente. A liberdade não é serva da razão, em sua especificidade; ela sempre se recusa a entregar o homem aos clichês, rótulos, normas, regras, dogmas e metodologias de manipulação, ordenação, classificação e exclusão social e humana.

O saber técnico-objetivo, por si só, é insuficiente para trazer luz total sobre a existência humana. A razão que ilumina é aquela que se torna *una* com a existência; ela não se encontra à parte, nem diluída na própria vivência do ser (MARCEL, 1927, 1940). A existência autêntica não aceita sua volatilização, nem sua substancialização em relação às questões do mundo externo. Ela não se materializa num objeto, mas transcende a todos eles à medida que ultrapassa o mundo da experiência e projeta-se para além da realidade. Karl Jaspers, seguindo a mesma perspectiva de Gabriel Marcel, ressalta:

Afirmamos que o homem não pode ser compreendido a partir da natureza, nem a partir da história, nem a partir de si mesmo. Exilado em seu existente, o homem quer ultrapassar-se. Não se satisfaz com o ser, numa quietude fechada em si mesma, o perpétuo retorno do existente. Não mais se reconheceria autenticamente como homem, se contentasse com o homem que hoje é. Para transcender-se, não basta ao homem à sensação ou gozo de imagens mitológicas, nem o sonho, nem o uso de palavras sublimes, como se nelas a realidade estivesse inclusa. Só na ação sobre si mesmo e sobre o mundo, em suas realizações é que ele adquire consciência de ser ele próprio, é que ele domina a vida e se ultrapassa. Isso ocorre de duas maneiras: por ilimitado progresso no mundo e pelo infinito

que se faz presente a ele em sua relação com o transcendente (JASPERS, 1965, p. 50).

A partir das considerações do teórico, podemos afirmar que a prática da transmissão do conhecimento também se constitui um modo de transmissão dos fatos e conteúdos da realidade; num tipo de leitura de mundo que condiciona a existência aos dados do aparente e do visível. A problematização da minha presença na realidade surge quando me torno consciente do meu *eu autêntico* e de toda sua potencialidade. A compreensão a respeito da existência humana não pode estar reduzida aos fatos e às teorias isoladas. Essa compreensão surge do limite de suas interpretações e da falta de objetivos que sejam geradores da verdade e sentido existencial.

Na relação entre “Ser e pensar”, o homem é o ponto central. Conhecer “a nós mesmos” é o primeiro passo para desvelarmos o mundo. Esvaziar o mundo da presença do homem é torná-lo nada diante de ninguém. É reafirmar que, por haver essência, não existe possibilidade e que, por vivermos na ditadura da opacidade das relações, não devemos ressaltar o valor das singularidades, especificidades e subjetividades dos seres. O Ser do homem é irreduzível e irrepetível (MARCEL, 1933, 1968). Sua espontaneidade não se esgota na sistematização do saber construído, “pois o espírito conhecente é um espírito existente, e que o é, não em virtude de uma qualquer lógica imanente, mas de uma decisão pessoal e criadora. O existente não pergunta em vão” (MOUNIER, 1963, p. 23).

Por encontrar-se enraizada no mistério do Ser, a liberdade pode até ser acessada pela reflexão; no entanto, só será possível afirmá-la através da participação e do engajamento de si. Engajar-se é mais do que aderir, associar-se e ligar-se. No ato do engajamento o homem revela estar comprometido consigo mesmo e com sua autodescoberta. Engajado, ele assume um compromisso fundamental de ser o que é e tornar-se o que ainda não foi: *ser-mais*; de assumir uma vivência, que se traduz numa experiência, na qual se busca a unificação⁴ da alma (BUBER, 2011) e a plenitude de sua vida

⁴ Sobre a relação entre engajamento e unificação da alma nos acrescenta Martin Buber na obra *O Caminho do Homem Segundo o Ensino Chassídico*: “O homem com a alma dividida, complicada e contraditória não é relegado: o que é mais interior dessa alma, a força divina em sua profundidade, pode exercer um efeito sobre ela, pode modificá-la, amarrar as forças uma às outras, pode fundir os elementos que se desapegam, pode unificá-la. Tal unificação deve acontecer antes de o homem iniciar uma obra excepcional. Apenas com uma alma unificada ele estará apto a agir de maneira a realizar não um trabalho mal feito, mas um trabalho coerente [...] Sem dúvida, é preciso manter algo em mente: nenhuma unificação da alma é definitiva. Assim como a alma de nascença mais harmônica é assaltada por dificuldades internas de tempos em tempos, Rev. Teol. Ciênc. Relig. UNICAP, Recife, v. 7, n. 2, p. 211-237, jul./dez., 2017 | Submetido em 01/07/2017. Aceito em 21/11/2017.

interior (MARCEL, 1951a): *a verdade de si*.

“A liberdade não é um predicado do Ser” (MARCEL, 2002, p. 289). A liberdade se constitui na própria condição metafísica do homem. Não é algo que o homem herda, ou toma posse, como se fosse uma coisa que existisse fora dele. O alcance da liberdade consiste num processo que envolve a reflexão de si, a decisão existencial, a determinação do agir e a coerência de suas atitudes⁵. A busca pela unificação da alma humana.

[...] de fato há que se dizer que minha liberdade não é, nem pode ser, algo que constato, senão algo que decido, e que decido sem apelação possível. Não está em poder de nada recusar o decreto pelo qual afirmo minha liberdade, e, em última instância, esta afirmação está ligada a consciência que tenho de mim mesmo (MARCEL, 2002, p. 288).

A liberdade implica a participação no Ser (MARCEL, 1981), a conquista diária de si. Ela exige a criação de seus próprios postulados, à medida que se recusa em aceitar toda e qualquer forma de abstração, que pretende levar o Ser a negar-se ou a reduzir-se progressivamente à dimensão da ‘coisa’, do número, do código, do rótulo, do registro, da etiqueta ou de qualquer tendência materialista. A liberdade encontra-se personificada no Ser. O homem não pode ser ou permanecer livre senão na medida do compromisso que tem consigo mesmo, face ao conhecimento da situação que o envolve⁶. Neste sentido,

mesmo aquela que luta da maneira mais feroz pela unificação nunca poderá alcançá-la totalmente. Mas cada obra que realizo com a alma unificada tem um efeito retroativo em minha alma, agindo na direção de uma nova e mais alta unificação, o que me leva – ainda que passando por certos desvios – a uma unificação mais constante que a anterior. Assim, finalmente chegamos onde podemos confiar em nossa alma, porque sua medida de unificação é tão grande que supera a contradição como que brincando [...] Quer dizer que a tarefa que fazemos deve ser feita com todos os membros, isto é, todo o ser do homem deve estar envolvido, nada dele pode ficar de fora. O trabalho de um homem que se torna, desse modo, uma unidade de corpo e alma é um trabalho coerente” (BUBER, 2011, p. 25, 28).

⁵ Tomando como exemplo a posição de Sócrates, em se manter fiel aos seus pensamentos/filosofia até a morte, perguntamos: foi ele totalmente livre? Ou foi parcialmente livre, já que sofreu as determinações sociais para assumir a posição que assumiu? Ou ele pode ter agido apenas por “capricho” ou ideia fixa? Para Sócrates a liberdade consistia em ter plena consciência do que somos e em sermos coerentes com nós mesmos. Deixar de ensinar para ele representava negar a si mesmo, levando-o a preferir a morte a deixar de pensar/viver assim. Sócrates assumiu a tarefa de educar na totalidade de sua existência, sendo, até sua morte, coerente consigo mesmo. Com base na experiência de Sócrates, ressaltamos que o desafio seria o de deixar de lado o aspecto negativo da liberdade (livrar-se das determinações: é preciso me livrar disto, daquilo, desta pessoa, objeto ou situação) e incorporarmos o lado positivo da liberdade, “nos comprometendo com algo, livre e incondicionalmente”, tal como fez o filósofo ateniense.

⁶ “Tomamos conciencia de nuestra libertad – escribe Jaspers enfáticamente en su Introducción a la Filosofía – cuando reconocemos lo que los demás esperan de nosotros. Depende de nosotros cumplir o eludir estas obligaciones; no podemos menos que constatar seriamente nosotros mismos, de manera que somos responsables. Además, el que trate de negarse a si mismo esta responsabilidad se encontrará, ipso facto, imposibilitado para exigir nada al resto de los hombres” (MARCEL, 2002, p. 288, 289).

podemos dizer que, para Gabriel Marcel (1951b), ser livre não representa negar a realidade em que estou situado. A liberdade consiste “no reconhecimento da realidade do mistério, no qual nós mesmos estamos engajados” (ZILLES, 1988, p. 94).

A liberdade existencial revela-se numa atitude de engajamento espiritual e existencial. Ela comporta uma indomável coragem de decidir-se intimamente sobre aquilo que se é e se deseja fazer de si histórica, social, educacional, política, filosófica, ética e existencialmente⁷; “[...] a crença numa soberania interior inalienável, sem um autodomínio absoluto” (MARCEL, 1951b, p. 19). Através da liberdade, o Ser se corporifica, torna-se ‘carne’, revela sua grandeza, beleza e profundidade, por meio da vivência e do modo como se compreende e autoafirma. A liberdade do Ser se desvela no brilho da sua face, cheia de graça e em verdade. “Em última instância afirmar ‘eu sou livre’ significa dizer ‘eu sou eu’” (MARCEL, 2002, p. 289).

3 LIBERDADE E GRAÇA

A liberdade do Ser não é apenas caracterizada pelas concepções que o homem defende, senão também, pela maneira como ele assume e incorpora estas ideias através dos seus atos e modo de vida. Ser e fazer são aspectos inseparáveis de uma única ação humana. Neste sentido, “a liberdade é de alguma maneira a suprema aspiração do homem” (GEVAERT, 1987, p. 205); uma moeda de duas faces, na qual por um lado, este homem expressa o desejo de não viver submisso aos processos de escravidão, subordinação, exploração e alienação, e por outro, aspira a ser plenamente ele mesmo.

A liberdade, em sua articulação fundamental, não se materializa de fora para dentro. Ela possui uma estrutura íntima, metafísica e humana, à medida que se anuncia como um processo pelo qual o homem conquista a si mesmo. No entendimento de Gabriel Marcel (2003), a liberdade é “*uma graça*”, que não pode ser deduzida e/ou confirmada por meio de nenhum substrato conceitual e/ou material. Em sua imanência, ela sempre se

⁷ Sobre a possível atitude de negação e afirmação do Ser diante das estruturas de poder Marcel exemplifica. “Aqui nos achamos obrigados, segundo creio, a notar um fato de excepcional importância: o de que o estoicismo não como doutrina, mas, como atitude espiritual, se encontra não digo refutado, mas verdadeiramente desenraizado. Esta atitude venerável implicava a distinção com tanto rigor formulada por um Epicteto, um Sêneca, um Marco Aurélio, entre as coisas dependentes de nós. O pensamento estóico, não só formulado abstratamente sob regimes de opressão, implicava a crença em um foro íntimo, refúgio inviolado e inviolável do indivíduo contra todas as instruções do poder” (MARCEL, 1951b, p. 18,19).

revela, enquanto consciência do mistério que envolve o homem, afetando-o e comprometendo-o situacional, temporal e historicamente.

A liberdade, enquanto graça, como fala Marcel (1951b), não se manifesta como algo que recebo de outro. Seu sentido não é teológico-cristão⁸. Esta graça é *Dom* de si, não é transferência de alguma coisa que se passa para as mãos de outrem. O dom representa o ato pelo qual o Ser se expande incondicionalmente. A atitude pela qual ele dá de si, seu fim é determinado e sua intenção nunca é de seduzir ou impressionar aquele que dele recebe o dom.

A conexão entre liberdade, graça e dom é, em si, fonte geradora de sentido humano das atitudes do Ser. Um sentido que se articula entre as noções de *generosidade, palavra-revelação e realidade*. Sobre a generosidade, Marcel nos diz que ela é a alma do dom; é a virtude que preserva o homem de se vangloriar, de sentir-se como fulcro nutriente de si mesmo. A generosidade é uma ‘luz’, a irradiação que emana do próprio Ser através dos seus atos, exemplos e obras. Neste sentido, a relação entre dom e generosidade é dupla.

[...] de um lado, a generosidade é aquilo que torna possível o dom; não é causa ou, mais exatamente, não é diríamos nada preciso ou afirmativo se dissermos que ela é causa. Sem dúvida seria mais exato dizer que é sua alma. A generosidade mesma, sem dúvida, aparece como um dom, o que antes de tudo e negativamente quer dizer que não é algo que possa obter-se de si nem de outro, pois não se obtêm algo sem a força de insistência e tenacidade. O que se consegue é sempre resultado de esforço, ao mesmo tempo, que, o dom não resulta, senão que brota [...] De igual forma a luz não se deixa reconhecer mais do que por mediação daquele que ilumina – posto que é em si mesma cegadora e não posso olhá-la de frente –, a generosidade só pode discernir-se através dos dons que exercemos [...] (MARCEL, 2002, p. 294).

A luz que a generosidade irradia não é de natureza física; é de ordem metafísica. É uma luz que ilumina não só o Ser que a transmite, como o outro que por ela é atraído a nós. É uma luz que, vindo de nós ao mundo, ilumina a todo homem vivente. Num sentido empírico, esta luz não só agracia o agente que a emite como favorece seu beneficiário; o sujeito que a recebe. No entanto, para que ela resplandeça entre os dois, é necessário que

⁸ “Nos permite todo esto discernir mejor la articulación entre libertad y gracia? Antes que nada debemos considerar lo que es un don. En efecto, es en tanto que don como nos puede interesar la gracia, sin, que de momento tengamos que enredarnos en las dificultades de orden teológico que puede suscitar esta noción cuando está referida a cierto concepto dogmático dado” (MARCEL, 2002, p. 292).

ambos compreendam que existir é mais que viver, e que Ser constitui-se, numa maneira própria *de estar-no-mundo*, com todas as suas implicações concretas, dentro da imensa aventura humana.

Somente quando trato a vida desta maneira é que posso reconhecê-la como dom. Dessa forma, a presentificação do Ser se mostra como uma revelação de si. “Só então quando reconheço e saúdo de alguma maneira esta revelação é que posso chegar a apreender a vida e minha própria vida como um dom” (MARCEL, 2002, p. 295). Nesses termos, o homem revela-se como a personificação de sua própria palavra - o *Verbo* - capaz de criar e recriar, através da ação, as condições possíveis para a efetivação da própria verdade e da liberdade participante da realidade.

É mediante a liberdade participadora que o homem se dá conta do senso de pertença ao/no mundo; ele se vê diante da realidade de si. Este sentimento de presença não pode confundir-se com determinação. A coerência do Ser não implica um atuar mecânico; pois, seu agir resolutivo se interpõe entre o *eu* e o *tu*, num encontro de seres indeterminados que nunca sabem exata e antecipadamente o que serão ou farão de suas próprias existências.

[...] o artista antes de criar sua obra, não pode saber exatamente qual será sua obra. Pode ocorrer que o tome, em certa forma, por surpresa. O mesmo sucede às vezes com o ato livre, quer dizer, com o ato que depois teremos que reconhecer como algo que tem contribuído para fazer-me o que sou [...] (MARCEL, 2002, p. 291- 292).

A liberdade como expressão de graça é sempre multiforme. Ela nunca chega a mim como se revela a outro. Sua especificidade é que torna cada ato livre, em algo essencialmente significativo. Ademais, poderemos dizer que, na liberdade, o homem se escolhe e se faz através de suas atitudes concretas. Positivamente, considera-se livre o homem que se possui a si mesmo. Esta é uma posse que é sempre aproximada e, nunca, definitiva, porque se revela entre os processos contínuos e descontínuos de sua própria realidade existencial (MARCEL, 1951b).

Nem todo ato é, em si mesmo, expressão de liberdade. Por fazer-se no real, é que precisamos distinguir entre o *ato contingente* e o *ato livre*⁹. No ato contingente o homem

⁹ “Sin duda, podría decirse que lo propio del acto libre consiste en que contribuye a hacerme lo que soy, como si me esculpiera, mientras que el acto contingente o insignificante, el acto que podría haber sido realizado
Rev. Teol. Ciênc. Relig. UNICAP, Recife, v. 7, n. 2, p. 211-237, jul./dez., 2017 | Submetido em 01/07/2017. Aceito em 21/11/2017.

age sob pressão, seja de si, do outro, do contexto ou da própria situação que está enfrentando. Sua exigência é sempre circunstancial; seus critérios são externos e seu objetivo é procurar corresponder às impressões e convenções alheias. No ato livre, o critério de escolha é o Ser, seu padrão é o humano e seu fim é fazer, a si mesmo, incondicionalmente.

O ato contingente pode ser feito por qualquer pessoa, ele é vazio e não contribui para levar o homem ao desvelamento de si. O ato contingente sempre degenera numa satisfação complacente. No ato livre, o homem se depara com a própria realização de si. No ato contingente, eu corro o risco de mostrar-me inconsistente e indeciso. No ato livre eu me revelo coerente e resolvido. O ato livre é significativo porque consiste numa ação que leva o homem a contribuir com sua formação e desenvolvimento. É um ato que se mostra humanamente pedagógico à medida que visa a provocar, no Ser, a consciência fundante de sua própria verdade.

A liberdade é um ato da graça de Ser. Uma graça que emana do Ser para si. Uma escolha pela qual o homem procura responder às suas mais profundas exigências e aspirações. A liberdade é o farol capaz de guiar o homem até seu porto seguro, apesar do mar revolto e das ameaças do impacto das ondas e do risco influenciador dos fortes e/ventos. A liberdade é a encarnação da graça na verdade. A verdade que nunca pode apreender-se totalmente, porque sempre se anuncia como sinal de uma luz que é, em si, início de uma compreensão aproximada. “Liberdade e verdade não podem separar-se arbitrariamente sem perder seu caráter; e direi que se deixam reconhecer como valores senão por quem se encontra, por assim dizer, diante desta luz inteligível” (MARCEL, 2002, p. 297).

4 LIBERDADE E VERDADE

A liberdade existencial é simultaneamente afirmação da presença e preocupação de inserção, temor de imobilização por pensamentos construídos e fidelidades indelévels, itinerância e encontro, apreensão e aproximação. A liberdade não se afirma no campo do

por cualquiera, no contribuye en absoluto a esta especie de creación de mí mismo por mí mismo” (MARCEL, 2002, p.291).

abstrato, no refúgio dos sistemas ou na sedutora evidência, que insiste em tomar o visível como expressão espontânea e critério de validação do imediatamente dado.

Verdade e liberdade são aspectos de densidade da existência humana (MARCEL, 1927). São instâncias pelas quais o homem resiste ao imobilismo da certeza universal, à mecânica do conhecimento objetivo, à superficialidade da vida interior e à condicionalidade do seu modo de viver e ser-no-mundo. Através da relação entre verdade e liberdade o homem demonstra que existir é sua principal preocupação e que a existência à sua volta constitui-se no seu supremo interesse. Afirmar a liberdade do Ser implica reconhecer que há, no homem, uma fundamental capacidade de gerir sua vida e de tomar em suas mãos o processo de desvelar e ressignificar de sua existência. Nesse sentido, cabe-nos compreender que a consciência deste estar-livre passa, necessariamente, pelo modo como ele concebe e afirma a ideia que tem de si mesmo.

Na concepção de Gabriel Marcel (1951b), a visão que o homem tem de si degradou-se, em virtude da opressão totalizante exercida pelos antigos sistemas de interpretação e espaços geradores de sentido (BERGER; LUCKMANN, 2004). A crítica de Marcel impõe-se, basicamente, contra o modo como a noção de *democracia* e a *visão religiosa* haviam-se transformado em instrumentos de manipulação e expressões de negação da dignidade do Ser; contra a constatação de que a relação entre liberdade, política, fé, verdade e existência, na sua época, transformava-se num processo de traição, alienação e abstração do espírito humano.

Do ponto de vista político¹⁰, o que houve foi uma separação entre inteligência e dignidade. Houve, ainda, uma tendência em querer reduzir o homem a fórmulas genéricas de comunicação, educação, gerenciamento, funcionalização e padronização de ideias, comportamentos, ideais e interesses. Para Marcel, todas as vezes que o individual se massifica, as liberdades são perdidas (MARCEL, 2002,). Por isso,

[...] não há nem pode haver fraternidade na abstração. Nada a este respeito mais enganoso e mentiroso do que as fórmulas que satisfizeram os homens da Revolução Francesa. Ingenuamente, por se inspirarem em uma filosofia absolutamente rudimentar, acreditaram que a liberdade, a

¹⁰ Outras perspectivas de análise a respeito da incidência do controle das instituições políticas sobre a vivência da fraternidade podem ser encontradas na obra: *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*, de Jeanne Parain – Vial (1989).

igualdade e a fraternidade podiam situar-se no mesmo plano. Justamente eu penso que nada é menos exato. Saibamos reconhecer que a igualdade se situa no abstrato; não são os homens que são iguais, porque os homens não são triângulos nem quadriláteros. O que é igual e deve ser posto assim não são os seres, mas os direitos e deveres que esses seres têm de reconhecer uns aos outros, sem o que é o caos, a tirania com todas as suas terríveis consequências – o primado do mais vil sobre o mais nobre (MARCEL, 1951b, p. 143).

Liberdade, igualdade e fraternidade só fazem sentido se o fim não for mascarar os sistemas opressores e burocráticos que as sustentam¹¹. A democracia social não se afirma no solo da opressão individual; a igualdade não se justifica pela burocratização dos regimes¹², assim como a fraternidade não pode constituir-se num processo de diluição dos valores¹³ asseguradores da supremacia da dignidade humana.

Ora, é a partir dessa crise de consciência de si que se anuncia o clima das liberdades perdidas e a atmosfera de uma realidade sócio-histórica que se desenvolve pelo poder do imperialismo da burocratização do mundo e da consequente abstração do Ser. Esse é um período n qual se vê que esse sentimento cresce, “à proporção em que se multiplicam as atividades puramente parasitárias e funcionais não só incapazes de criar, mas até destinadas a entravar, e paralisar toda criação possível” (MARCEL, 1951b, p. 28). De modo

¹¹ “[...] las pretendidas democracias populares están todas fundadas en una mentira [...] Desgraciadamente, esto nos lleva a constatar que el mundo do llamado libre no puede soportar, el tampoco, la opresión de fuerzas totalitarias bajo pena de provocar una conflagración mundial [...] Aquí como allá, son la hipocresía y la mentira las que triunfan” (MARCEL, 2002, p. 274).

¹² “Impõe-se aqui notar que intervêm neste domínio duas ordens de considerações não só distintas, mas de compatibilidade não provada. Por um lado, a consideração de igualdade: as liberdades ilícitas de que entendem privar-nos são consideradas privilégios intoleráveis que se trata de reduzir e finalmente suprimir, até que a situação de cada um seja tão semelhante quanto possível à do vizinho. Por outro lado, a consideração da organização: tais liberdades são consideradas menos em si mesmas do que nos efeitos, que podem vir a ser anárquicos e portanto prejudiciais a uma organização racional que pretenda se instaurar [...] é claro que com pouco tempo prevalecerá fatalmente a consideração da organização ou a do rendimento, ainda quando seja necessária uma crise sangrenta [...] Esta igualdade, se não tem por fim, tem pelo menos como resultado mascarar aos beneficiários o regime de opressão burocrática a que os condenam [...] Para o burocrata é cada vez menos possível interessar-se pelo que faz, por um trabalho tão abstrato, tão despersonalizado, onde o homem não pode pensar em imprimir a sigla própria. [...] Na insegurança radical generalizada ao mundo inteiro, a preocupação dominante é ter algumas garantias, sejam quais forem, e o movimento geral que impele os franceses para o funcionalismo só se explica por ser o Estado o único dispensador de seguranças que dantes se pediam à religião ou trabalho pessoal, quando ele se realizava em condições sãs, no tempo longínquo do artesanato possível. Ninguém pode contestar que tal movimento é uma corrida para a servidão, embora no período transitório em que vivemos, esta servidão tenda fatalmente para iludir-se a respeito de si própria” (MARCEL, 1951b, p. 26-31).

¹³ “Mas deve proscrever-se sem piedade a ilusão de um sentido possível da palavra liberdade onde tiver desaparecido o sentimento dos valores; e deve entender-se por esta expressão o sentimento da sua transcendência” (MARCEL, 1951b, p. 34).

geral, o balanço humano desta situação aponta para o fato que “a liberdade não pode viver mais que num clima de verdade” (MARCEL, 2002, p. 374). De outra forma, a busca da verdade não se faz descontextualizada da sua situação fundamental, pois “a ninguém aproveita a ignorância do sentido da história” (MARCEL, 1951b, p. 9).

Em caráter de conexão, Marcel também diz que, no aspecto religioso, a noção de indivíduo está reduzida à dimensão da coisa e do objeto. Sua crença é de que o homem estava sendo assimilado e encarcerado numa concepção técnica, que o transformou na horrível e contorcida paródia de tudo aquilo que ele mesmo venera. A abstração do Ser transformou-se numa *autolatria*, numa supervalorização das próprias ideias, em detrimento da visão de mundo dos outros e dos demais; numa mentalidade fanática.

“O fanatismo é a opinião levada ao paroxismo, com toda a cega ignorância de si mesma” (MARCEL, 1951b, p. 132). Nesse sentido, percebemos que até as maiores e mais tradicionais religiões do mundo correm o risco de se perder. Elas podem degradar-se, degenerar-se em *autolatrias*, se a ambição de coibir e controlar o homem tornar-se o fim de suas próprias práticas e esforços. “A consciência fanatizada¹⁴ é insensível a tudo que não grave no seu campo de abstração [...]” (MARCEL, 1951b, p. 129). Para a mentalidade fanática, quem não é ou pensa de acordo com o que diz, corre o risco de ser eliminado¹⁵. O outro é visto como obstáculo, um inimigo a ser vencido e superado. Um existente que deixa de ser encarado como um ser humanamente pensante ou, como alguém capaz de chegar às suas próprias conclusões sobre a vida e as coisas que a cercam e a transcendem¹⁶. Toda forma de intolerância religiosa é incompatível com a noção de verdade; e toda

¹⁴ Para termos uma visão mais ampla deste conceito é recomendável a leitura e consulta do Relatório de Buchenwald (HACKETT, 1998). Um dos mais importantes e fidedignos registros das atrocidades cometidas pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Baseia-se em depoimentos dos prisioneiros sobreviventes de um campo de concentração na Alemanha, depoimentos esses que foram colhidos em abril de 1945, logo depois da libertação, quando as brutalidades sofridas e presenciadas ainda estavam vivas em suas memórias.

¹⁵ O Relatório Buchenwald traz, entre outros, o relato do martírio do Pastor Schneider pertencente à Igreja Confessional. Um grupo de protestantes alemães liderados por Martin Niemöller que rompeu com a Igreja do Estado e rejeitou as teorias raciais como antitéticas à doutrina cristã. “Testemunhas contam que quando ele deixou de tirar o boné na chamada parada da bandeira, o hasteamento diário da bandeira nazista, recebeu 25 vergastadas nas nádegas e foi levado para a cadeia. Ali o pastor Schneider passou mais de dezoito meses, até que foi finalmente assassinado após intenso sofrimento” (HACKETT, 1998, p. 293).

¹⁶ De acordo com o Relatório de Buchenwald (HACKETT, 1998), os homossexuais foram tratados como classe inferior, doentes e criminosos. Eles foram expostos a todo tipo de maus tratos, sofrimentos e humilhações. Além disso, tornaram-se alvos de uma profunda perseguição que acabou culminando no assassinato e suicídio de milhares que ousaram afirmar o que eram e o modo como se viam e enxergavam a vida enquanto seres humanos.

manifestação fanática é, em si, usurpação da liberdade e desejo egoísta. Marcel define este corolário do fanatismo comentando:

Tudo resulta que o fanatismo é por definição incompatível com o menor cuidado da verdade; e como a verdade é inseparável desse cuidado, pode afirmar-se sem hesitar que o fanático é inimigo da verdade, quando não fosse senão por querer confiscá-la em proveito seu. Isto é verdadeiro em todos os graus (MARCEL, 1951b, p. 134).

A atmosfera do fanatismo sempre é criada em espaços onde há, de forma explícita ou velada, discriminação de gênero¹⁷ e segregações social, religiosa¹⁸, cultural, política e étnica; onde há uma *má fé*, uma intransigência venal, que pretende fazer do outro um refém de si e de sua própria visão de mundo. “O fanatismo deve ser combatido em nome da verdade e das condições estruturais que a tornam possível” (MARCEL, 1951b, p. 134). Não se compreenda por estas condições a crença ou ênfase em torno de um certo relativismo, para quem as opiniões têm um mesmo valor e a verdade nunca é possível. “Observemos que de modo geral o próprio sentido da verdade não pode deixar de obliterar-se em quem se atribui a função de manipular a opinião” (MARCEL, 1951b, p. 48). A opinião pessoal não pode colocar-se acima do compromisso com a liberdade e a verdade do Ser.

Para Gabriel Marcel, o combate a essas formas de abstrações, seja política ou religiosa, é algo urgente e necessário¹⁹. Pois, este espírito de abstração, enquanto criador de uma certa concepção do humano, também foi um dos mecanismos produtores dos campos de concentração, fundador das câmaras de gás e justificador de eventos como de Auschwitz. Colocar-se contra essas posturas de abstração é inserir-se a favor do humano. É compreender que o Ser do homem não pode reduzir-se a modos de preces,

¹⁷ Walter Strasz, sobrevivente de um dos campos de concentração nazista, narra o martírio das mulheres em Altenburg no Documentário de Buchenwald (HACKETT, 1998, p. 283), e conta que “[...] a comida era pouca para o trabalho pesado. As condições de trabalho eram duríssimas e as sanitárias inadequadas. Elas eram supervisionadas por inspetoras do SS do sexo feminino e os homens pelo oficial da turma de trabalho. As mulheres eram espancadas com chicotes ou vara nas cabeças e nas costas. Elas tinham as cabeças raspadas pela menor transgressão; falar com homens era, é claro, estritamente proibido e as surras eram freqüentes [...]”.

¹⁸ A recusa das Testemunhas de Jeová em prestar juramento ao Estado ou fazer o serviço militar os transformou em alvos da perseguição nazista. Os sofrimentos vividos, as prisões, punições, humilhações e mortes são testemunhas históricas do perigo que representam o fanatismo, a discriminação e a intolerância religiosa (HACKETT, 1998).

¹⁹ Os depoimentos apresentados acima, com base no Relatório de Buchenwald (HACKETT, 1998), pretendem não só lembrar um dos capítulos sombrios da história da civilização moderna, mas servir de alerta ao perigo que representa todo tipo de discriminação e intolerância social, étnico-racial e religiosa.

rituais e homologações canônicas²⁰ e que a mentira, venha de onde vier, vai sempre favorecer à servidão e incentivar a cultura da barbárie e da destruição.

A verdade do Ser é algo maior e mais significativo do que as afirmações e os imperativos políticos e histórico-religiosos²¹. Ela é uma certeza, num sentido existencial, que se encontra totalmente desprovida de falsidade, arrogância, egoísmo e pretensão ideológica. Assim como a existência é única, singular e inconfundível, a verdade também o é; ela é consciência da realidade que sou e não uma mera representação das coisas externas. A verdade tem a capacidade de elevar a existência acima de tudo aquilo que lhe é prejudicial e paralisante. Sua natureza resulta na preservação e realização do homem diante da realidade e das contingências do meio em que ele vive. Nela, o ser identifica-se interiormente, conformando-se a si mesmo, na sua totalidade, que é sentido e é presença. A liberdade não existe em si, mas evidencia-se através da existência como parte constituinte do ser integral.

O homem não pode ser ou permanecer livre, senão na medida da ligação consigo mesmo. É direito de todo homem reconhecer-se livre. Poder ir, vir, pensar, existir e Ser são condições fundamentais para o desenvolvimento do ser humano. A liberdade e a verdade não se afirmam na rede das aparências, dos simulacros, dos funcionalismos ou da servidão (MARCEL, 1940). Um Ser livre nunca perde a consciência de que é através da abertura e acolhimento à verdade do outro, que a sua própria liberdade é assegurada. Um ser livre valoriza o encontro, onde ele sai do isolamento da autonomia pessoal, para habitar o universo da heteronomia existencial.

5 LIBERDADE E HETERONOMIA

²⁰ “Sobre a relação com outras concepções religiosas, Marcel compreendia que: “O Deus transcendente e infinito dos Cristãos é o mesmo Deus transcendente e infinito dos Judeus e do Islame”. Apesar de se declarar católico confesso ele nunca se colocou como um fiel intolerante, radical e prosélito. Sua postura foi sempre de buscar outras visões de mundo que pudessem iluminar seu pensar e visão acerca do transcendente (MARCEL, 1951b, p. 126-127).

²¹ Apesar de declarar-se católico, Gabriel Marcel (2003) recusa-se a assumir uma postura fanática, excludente e dogmática da fé. Conforme Pierre Colin (2009), Marcel, ao explorar o mistério da encarnação, enquanto expressão da vocação pessoal do Ser, procura estabelecer o diálogo entre Filosofia, Religião e Cristianismo, chamando nossa atenção para a recíproca interrogação que deve constituir as relações humanas. “Mais sensível do que nunca ao valor infinito das pessoas mostra-se ansioso por humanizar os homens, por preveni-los contra os perigos da tecnocracia e as tentações do desespero. Visa a dilatar os horizontes e os corações. Sobretudo, recusa qualquer confessionalismo no sentido estrito da palavra, e faz-se apóstolo de um universalismo da caridade [...]” (TROISFONTAINES, 1966, p. 245-246).

O existente é um inesgotável concreto (MARCEL, 1927). O reconhecimento de que há no Ser um irreduzível constitui-se no ponto fundamental da condição metafísica do homem. Pretender determinar sua caracterização é ousar mantê-lo no campo da posse e no reduto do domínio. A noção do ter instaura uma degradação entre o existente pensante e o Ser que conhece; entre a abstração sobre o modo como o homem concebe a si mesmo e os outros²² no mundo; entre a distinção sobre o sentimento que tenho e o sentimento que sou. Sobre esta obliteração, Marcel comenta:

Em princípio, o que se tem são coisas, e principalmente na medida em que esta assimilação é possível. Não pode ter, em um sentido estrito da palavra, mais que algo que possua uma existência até certo ponto independente de mim. Em outros termos, o que tenho se liga a mim; mas mesmo assim, o fato de ser possuída por mim se liga a outras propriedades, qualidades e etc., pertencentes à coisa que tenho. Não tenho aquilo de que posso em certo modo e em certos limites dispor; ou seja, dito de outro modo, o quanto pode ser considerado como uma potência, como um ser dotado de poderes. Não há transmissão possível senão daquilo que se possui (MARCEL, 2003, p. 144).

A inesgotabilidade do Ser não se limita à dimensão da posse. No ter, o homem se aproxima de uma possível compreensão exterior, a respeito de si mesmo; de um conhecimento que é sempre aproximado, mas nunca absoluto e total. A reciprocidade é o princípio fundante da relação entre o ser e o ter. O homem não se faz em função das coisas; sua formação se dá em direção ao Ser. Na dialética entre o ser e o ter, o homem não se vê como um fim em si mesmo, pois a condição humana é oposta a tudo que está fechado e encerrado em si próprio (HEIDEGGER, 2009). Na itinerância, o Ser não se afirma isolado ou encapsulado. Seu movimento não é de autossuficiência; é de abertura. Sua postura não é de independência; é de disponibilidade.

Na indisponibilidade, o homem se encerra na posse. Na independência, ele se fecha a outras possibilidades, não reconhece a subjetividade do outro nem assume sua liberdade. Seus relacionamentos são sempre movidos pelo interesse de legislar, controlar, governar

²² Cf. *Éthique, Espérance et Subjectivité* (BALEKE, 2010). Nesta obra, o autor procura assinalar a possível e necessária relação que pode haver entre as noções da ética, do sujeito existente e da esperança. O modo como Gabriel Marcel, ao pensar sobre a relação intersubjetiva, destaca a liberdade do Ser como princípio orientador e qualificador das relações humanas. A forma como, para Marcel, a compreensão que o homem constrói de si, na relação com o outro, pode se constituir numa hermenêutica do sujeito, que transcendendo os ditames da técnica, do racionalismo e do dogmatismo, se revela como um ensaio de uma verdadeira fenomenologia da esperança.

e gerir. Possuir representa exercer controle, fazer prevalecer sua própria lei, mostrar-se autônomo e centrado em si mesmo. Em virtude deste caráter reducionista da existência, Marcel faz uma aguda crítica à ideia de autonomia,²³ enquanto um princípio de posse e governo de si.

De acordo com Gabriel Marcel (1968), o homem autônomo não é um ser livre, é um escravo de si mesmo. Alguém que se comporta como um gerente, um administrador abstrato e ostensivo. Manifesta-se um comportamento no qual o homem não se afirma, anula-se, não se desenvolve, mas atrofia-se existencialmente. “A ideia de autonomia está ligada a uma sorte de redução ou particularização do sujeito [...] ela vincula a existência a uma zona de atividades rigorosamente circunscrita” (MARCEL, 2003, p. 121). O homem mais centrado em si é o sujeito menos livre.

Tomar a autonomia como um princípio circunscrito e redutor da existência é colocar o homem contra si mesmo, é declarar seu próprio encarceramento. É transformar a ética kantiana num monstruoso contrassenso. Conforme Kant, toda ação humana deve guiar-se pela máxima: “Age de tal maneira que o motivo que te levou a agir possa ser convertido em lei universal” (KANT, 1999, p. 15). A observância deste imperativo constitui-se tanto num mecanismo equalizador das ações, como num fator de equilíbrio para o exercício do dever. Segundo Wilhelm Dilthey, o “*imperativo categórico kantiano*” propõe uma articulação entre a dimensão moral, o aspecto legal e a própria humanidade do sujeito. A descrição desta relação se caracteriza pelas seguintes premissas:

Age de acordo com as máximas que tu querias que fossem as leis universais, ou como se tais princípios orientadores das tuas ações se convertessem, por tua vontade, numa lei natural universal;
Age de modo humano, tanto em relação a ti como em relação a qualquer um, sempre como fim e nunca como meio;
Age segundo a ideia da vontade de todo o ser racional, como vontade legisladora universal (DILTHEY, 1961, p. 210).

Somente através da vivência existencial, dos aspectos e implicações destes princípios, é que se pode viver e conhecer a liberdade mais plenamente, pois, de acordo com Kant, a liberdade não é determinada por nenhuma causa externa ao Ser, não é fruto

²³ “Termo introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e à sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é a da razão” (ABBAGNANO, 2007, p. 97).

do mundo da experiência, nem expressão causal da relação espaço-tempo. A liberdade fundamenta-se na razão, seu objetivo é promover a formação do Ser e torná-lo, cada vez mais, comprometido consigo e com os outros que vivem à sua volta.

A liberdade do Ser não se afirma num *autocentrismo*. Na apreensão da liberdade, o homem sai da dimensão autônoma para a experiência heterônima. Na autonomia, o homem se enclausura, isola-se, impermeabiliza-se e não participa. Na vivência heterônima o Ser se abre, doa-se, disponibiliza-se, compromete-se e se engaja. A heteronomia²⁴ é solidária e criadora de vínculos humanos profundos e autênticos. Por ela, o homem se cria e reinventa seu próprio mundo. Na heteronomia, a igualdade se transforma em fraternidade e a liberdade, em experiências concretas.

A heteronomia transcende a autonomia. Por ela, o Ser se faz humana e existencialmente. A liberdade do Ser não se confunde na autonomia, mas traduz-se em abertura heterônima e dialética, numa abertura possibilitadora do acesso de si e da verdade do outro. A liberdade não se arraiga no condicionamento do ter-autonomia, porque essa, o escraviza e o distancia. A liberdade não é autônoma, mas, heterônima e iluminadora da compreensão do Ser, das suas atividades e das relações humanas.

Desde que estamos no ser, estamos para além da autonomia. Esta é a razão por que o recolhimento, enquanto é a retomada do contato com o ser, me transporta para uma zona na qual desaparece a autonomia. E isto também vale da inspiração e de todo ato que engajou globalmente meu ser. Quanto mais sou, quanto mais me afirmo como sendo, tanto menos me coloco como autônomo (MARCEL, 2003, p. 123).

Na heteronomia, a liberdade exige e invoca uma constante busca pela relação interior e pela exterioridade, um chamado a uma ascese de purificação da redução e particularização do sujeito. A heteronomia é caminho para apreensão de novas possibilidades e responsabilidades existenciais. Através dela, “o ser mais autônomo torna-se, em certo sentido, o mais comprometido” (MARCEL, 2003, p. 160).

Movido pela heteronomia, o Ser não tem medo de perder-se, porque sabe que, através dela, pode-se encontrar e/ou se achar. Através da heteronomia, o homem pode sair

²⁴ “À heteronomia, é o princípio em que a vontade é determinada pelos objetos da faculdade de desejar. Os ideais morais de felicidade ou perfeição supõem a heteronomia da vontade porque supõem que ela seja determinada pelo desejo de alcançá-los e não por uma lei sua. A independência da vontade em relação a qualquer objeto desejado é a liberdade no sentido negativo, ao passo que a sua legislação própria é a liberdade no sentido positivo” (ABBAGNANO, 2007, p. 97).

da inércia da autonomia para o engajamento promotor de outras liberdades e realidades existenciais. O conjunto de ações que “[...] encontram sua compensação nas atividades centrais pelas quais o homem se situa frente ao mistério que o funda e fora do qual não é senão puro nada” (MARCEL, 2003, p. 161); este é um testemunho da liberdade²⁵.

6 LIBERDADE E TESTEMUNHO

Em que consiste a misteriosa relação entre o homem, a liberdade e sua situação concreta? É possível falar de testemunho, numa época onde reina a suspeita, impera a desconfiança e as pessoas e suas relações se tornam, cada vez mais, técnicas, funcionais e utilitárias? É no âmbito dessas tensões que as perspectivas da fé no humano, da liberdade e do testemunho do Ser, articulam-se no pensamento filosófico de Gabriel Marcel.

De acordo com Marcel (1968), o testemunho é a única via de acesso à verdade do Ser. Por ele, nos acercamos da realidade do mistério, cuja presença, apenas pressentimos, mas, nunca esgotamos cognitivamente e plenamente. O testemunho, enquanto manifestação do Ser, apresenta-se numa dimensão meta-empírica, quando pretende orientar e afirmar o homem para além dos processos racionais e objetivos de sua própria existência. Assim, o testemunho é algo que só o ser humano é capaz de fazer.

Em um plano empírico, esta noção não suscita nenhuma dificuldade apreciável; dizer que tem sido testemunha de certa cena é dizer que assistiu a ela, e isto significa que tenho, ao menos até certo ponto, consciência, do que ocorreu. Dalí provém uma possibilidade ativa de declarar um dia, se é necessário, que efetivamente presente quando o fato se produziu, e dá algumas indicações do que foi para mim seus aspectos claros. Poderia agregar que se cria certa conexão entre esse fato e minha própria existência, o que me permitiria dizer, si se trata o caso, ao declarar ante um tribunal: tão certo como diante de vocês, ocorreu isso em minha presença, não podeis recusar minha afirmação, como não podeis negar minha existência *hic et nunc* (MARCEL, 1951a, p. 309).

A conexão entre fato, palavra e testemunho é indispensável para que o mesmo seja aceito como algo digno e verdadeiro. O testemunho só faz sentido quando a encarnação do Ser se desvela em coerência e revelação dos seus atributos; quando o homem passa a

²⁵ “L’essence de notre être se revele dans ce pouvoir que nous avons de nous convertir, ou plutôt dans ce pouvoir que nous sommes, puisque la liberte n’est pas un choix nous faisons, mais un choix que nous sommes” (MARCEL, 1964, p. 198).

agir incondicionalmente e de acordo com as qualidades e virtudes contra as quais não pode pecar.

Esta conexão só minha palavra pode estabelecer, porque esta palavra responde de si mesma e não os reconhece o direito de pô-la em dúvida. Aqui intervêm o juramento implícito no ato de testemunhar, e que é a palavra consagrando-se a si mesma. Em um mundo em que tem desaparecido o sentido do sagrado, o juramento se torna impossível, não tem sentido, e por acaso havia que considerar nesta perspectiva a perversão das instituições judiciais da que realmente somos testemunhas. Há que ter em conta que o testemunho se refere sem dúvida a algum caso histórico. Nem o matemático, nem o físico, enquanto tais podem ser testemunhas, e isto depende antes de tudo do fato de que aparecem em certo sentido como o lugar em que uma verdade se revela que, por outra parte, tende a suprimir, ou ao menos relegar a pura contingência esta espécie de meio ou de veículo que necessito em um momento dado. Porque quando o testemunho intervém e continua sendo necessário como testemunho, é o ser que fundamenta o testemunho. É um ser vivo que se intercala em determinado momento da história; se sobrevive a si mesmo sem deixar de ser ele mesmo [...] (MARCEL, 1951a, p. 310).

Notemos que nestes termos, o mundo do testemunho é o mundo da liberdade. A atmosfera na qual o Ser não pode converter-se num sujeito falso, em alguém que se insurge, contraria e nega sua própria verdade. No testemunho, o homem anuncia a condição prévia de uma espiritualidade concreta. A articulação entre Ser e testemunhar não é analítica, fictícia, cênica; é encarnação e conversão do Ser a si mesmo. É uma graça pela qual “o homem é chamado a converter-se no próprio testemunho; um testemunho vivo” (MARCEL, 1951a, p. 313) da verdade de si; um testemunho que se torna fiador do Ser.

A fé no humano²⁶ é o fundamento do testemunho. “A fé não é por si mesma um movimento da alma, um transporte, um arrombamento; é antes de tudo um testemunho perpétuo” (MARCEL, 2003, p. 199), uma expressão de generosidade do Ser, que toma corpo e se presentifica incondicionalmente, através do encontro e do diálogo. Por situar-se na dimensão espiritual do Ser, podemos apenas acessá-lo, mas nunca captá-lo integralmente. Afirmar que não é possível defini-lo totalmente não significa que devemos ignorá-lo. Em virtude do seu caráter inapreensível, podemos “dizer que esse não

²⁶ “Não se trata, todavia, de uma confiança neste ou naquele homem determinado, senão de uma confiança no mundo e na vida, em geral, que jaz mais profundamente e que só possibilita cada confiança determinada [...] Uma confiança na vida, entendendo vida e o mundo num sentido geral, que envolve juntamente homem e mundo [...] Uma confiança no ser como precondição necessária para toda vida humana” (BOLLNOW, 1962, p. 23-24).

identificável deve ser visto como uma luz a qual saudamos como uma presença” (MARCEL, 1951a, p. 307).

Assim como a fé, o testemunho também exige suas garantias (MARCEL, 1938). O penhor do testemunho não se encontra apenas na razão; pois, a tendência da nossa dimensão cognitiva é sempre reduzir a experiência à superfície do nosso conhecimento. Ora, a memória para Marcel não é o algoz do testemunho; pelo contrário, ele a vê como um aspecto essencial da afirmação ontológica (MARCEL, 1927). Pela memória, o testemunho do Ser reverbera dentro e para além de si mesmo. A memória, que é capaz de aproximá-lo do sentido, é a mesma que anuncia e confirma sua própria dimensão transcendente.

O testemunho é uma declaração que invoca uma realidade, que confirme a verdade do que foi apresentado; a constatação do fato em si. É uma realidade que comporta as dimensões exterior e interior do Ser. O aspecto exterior tem seu valor e lugar de confirmação. No entanto, o testemunho encontra, na dimensão interior, que brota das profundezas do ser, seu fulcro inspirador e fonte de toda expressão; a conexão entre a experiência – testemunho exterior – e a consciência de si – testemunho interior. Por situar-se como expressão do Ser é que o testemunho sai da perspectiva do fato, para se tornar um *‘modus vivendi’*, uma conexão entre o que se diz e o que sou integral e existencialmente.

Na concepção de Gabriel Marcel, esse modo de vida se funda, por base, através de um duplo modo de conhecimento

[...] por um lado, ele se funda numa base de sustentação pela qual procura resistir aos assaltos da reflexão, que assim se converte em um meio, um estímulo, que torna possível sua purificação, e por outro, exige que esta mesma reflexão reconheça a legitimidade da fé, apreendida em seu ponto de partida, em sua essência mais abstrata (MARCEL, 1951a, p. 308).

Dessa maneira, a investigação sobre o Ser não poderá fazer oposição à filosofia da liberdade. Pelo contrário, evitará termos, cada vez mais abstratos e forçosamente híbridos, para se pensar concretamente o que é o Ser, buscando distinguir sua pseudoassimilação. Neste sentido, “purificar-me é, em última instância, fazer-me cada vez mais permeável à luz, porque não é suficiente: é tornar-me cada vez mais capaz de irradiar a minha vez” (MARCEL, 1951a, p. 309).

O testemunho é o acontecimento no qual o Ser se manifesta autenticamente. O acontecimento não se compreende de uma vez e totalmente; antes, significa um ponto de partida, um movimento que se deve seguir sem trégua e com determinação. O testemunho não se concretiza de modo linear, acontece entre os processos contínuos e descontínuos da experiência existencial. Na imaturidade, às vezes, o homem acaba considerando seus momentos de tribulação como uma negação do processo, quando na verdade, deveria encará-los como algo pertencente à sua própria condição de ser-em-situação. Marcel considera esta forma de avaliação um equívoco, e sobre isso, comenta:

O erro mais grave de que pode fazer-se culpável um converso consiste em crer-se estabelecido e instalado de uma vez por todas em certo lugar de privilégio, desde onde poderia considerar com atenção condescendente as tribulações de quem, todavia, não tem conseguido esta espécie de 'domicílio' (MARCEL, 1951b, p. 313).

O homem que busca a unificação da alma deve convencer-se de que, neste plano, nada pode ser construído de uma vez por todas e num único momento²⁷ (BUBER, 2011). Na linguagem do ter, o homem só detecta uma única opção: ganhar ou perder. Na perspectiva do Ser, o homem não considera que a vida acontece num único instante e de uma única forma. Por estar ligado à dimensão concreta, ele se depara com o universo de suas múltiplas possibilidades, com a condição de fazer-se, mediante as noções do tempo e do cuidado de si. Sobre essa necessária atenção, Marcel pontua que

Seria oportuno mostrar a extrema importância de certa delicadeza ligada a esse respeito concreto. De bom grado compararia esta delicadeza com os cuidados que deve tomar um horticultor para assegurar o crescimento de uma planta muito frágil. Porque neste caso, muito paradoxalmente, o horticultor deve reconhecer-se a si mesmo como uma planta exposta a machucar-se pelo tempo e pelo hábito. Por uma espécie de tratamento admirável, deve seguir a escola do novício, enquanto a condição mesma deste último o imuniza por um tempo contra esse mesmo machucado. Assim se realiza uma interação totalmente espiritual, que arraiga no amor

²⁷ Martin Buber ilustra este processo gradual dizendo; “Num dos dias da Festa das Luzes, o rabi Nachum, filho do rabi de Rizin, chegou inesperadamente na escola e encontrou os alunos jogando damas, como era costume nesses dias. Ao verem o zaddik entrar, eles ficaram confusos e pararam. Ele, entretanto, cumprimentou-os amistosamente e perguntou: Vocês conhecem as regras do jogo de damas? Como os alunos não conseguiam sequer abrir a boca, de vergonha, ele mesmo deu a resposta: Quero lhes contar as regras do jogo das damas. A primeira é que não se pode andar duas casas de uma vez. A segunda, só se pode andar pra frente, nunca pra trás. E a terceira é que, quando chegamos ao topo, é possível andar para onde se quer” (BUBER, 2011, p. 28).

mesmo enquanto caminho e não uma simples disposição (MARCEL, 1951b, p. 314).

Assim como as plantas e as frutas, tanto a fé como o testemunho possuem um caráter de vulnerabilidade²⁸. Todavia, a possibilidade de intervalo entre o sentimento que tenho e o sentimento que sou não é uma negação da presença do Ser no mundo, mas uma prova da condição existencial de sua própria encarnação e itinerância.

A vivência caminhante do viajante implica uma relação interdependente entre a disposição e a participação. Na disposição, o homem se desprende em busca da inteligibilidade de sua concretude; na participação, o Ser se engaja e participa integralmente. Através do comprometimento, o homem pretende afirmar que a fé que tem em si transcende a toda e qualquer suposição possível, pois, “[...] não há que vacilar em dizer que minha fé será tanto mais autêntica quanto mais incondicional ela for” (MARCEL, 1951b, p. 315).

O homem, verdadeiramente tomado pela fé, encontrará, no testemunho, a assistência e o suporte para manter-se coerente²⁹. Nesse aspecto, para que seja reconhecido como válido, o testemunho exige uma liberdade que o acolha e o afirme; uma liberdade que aponte para um modo de existência possível; para uma condição de agir de acordo com os aspectos constituintes de sua própria existência. Movido pela liberdade, o Ser deverá fazer escolhas que sejam coerentes com suas situações implícitas e que estejam em harmonia com aquilo que o constitui em sua dimensão mais íntima: a consciência de si. Esta é uma vivência que implica em dizer que

[...] perante a escolha nunca se oferecem alternativas diferentes que nunca é um comparar, um separar, um selecionar, mas sempre e unicamente o reconhecimento e a aceitação daquela única possibilidade implícita na situação de fato que constitui o meu eu [...] Admitir que podemos pertencer a outro povo, se aquele ao qual pertencemos de fato

²⁸ “En ciertos momentos mi propia fe puede parecerme extraña; un intervalo se produce así entre el yo creyente u orante y el yo que reflexiona. La posibilidad de este intervalo entre yo y yo mismo está como implicada en lo que soy, y debo considerarla de frente. Pero justamente en tanto la considero, la afronto, dejo atrás esta oposición, es como si surgiese una unidad de tipo nuevo entre esos dos aspectos de mi yo que en un principio parecían antagónicos” (MARCEL, 1951a, p. 307).

²⁹ Diante das pressões do Partido Nazista alemão Karl Jaspers se recusou a entregar sua esposa Gertrud Mayer, que era de descendência judia, para os campos de concentração, por entender que agir desse modo consistia em negar a consciência que tinha de si e suas próprias convicções. Segundo Jeanne Hersch, “ela era uma companheira para cada dia e de cada pensamento. Alguém, em que ele descobriu ‘a presença de uma alma clara’, capaz de ‘o preservar de todo o conforto moral’. A ‘seriedade inexorável’ com que levaram a vida em comum, foi para a sua pesquisa filosófica uma fonte inesgotável de coragem e serenidade” (HERSCH, 1978, p. 8).

nos aparece como estranho; que podemos desconhecer os nossos próprios pais porque não temos culpa daquilo que eles são; que podemos amar outra mulher; e que, em geral, podemos recorrer àquelas possibilidades sempre novas de que a vida está repleta, significa, traírmolos a nós mesmos (ABBAGNANO, 1976, p. 71).

A liberdade do Ser o coloca diante da fidelidade criadora; diante do testemunho criador de si mesmo, da atitude que torna possível o acesso à luz, que nos faz perceber o que verdadeiramente temos sido, à medida que revela o sentido oculto dos acontecimentos que nos cercam. Esta luz não só insere o homem na claridade, mas o coloca também na penumbra. Esse é um movimento de aproximação e distância, que pretende nos ajudar a penetrar, mais profundamente, na realidade que está, sem dúvida, mais além da nossa vida. Na luminosidade do nosso próprio testemunho, desprendemo-nos de nós mesmos e nos sentimos exigidos a decidir entre o Ser e o Ter.

Em última instância, Gabriel Marcel destaca que o pensamento especulativo tem fracionado a relação do homem consigo mesmo, com os outros e o mundo. A redução do homem a unidades objetivas tem contribuído para abstrair a noção do Ser, levando-o à perda de si e à desconfiança com relação aos outros e ao futuro da própria humanidade (MARCEL, 1951b).

Na relação entre liberdade e testemunho, o teórico chama a atenção para os riscos de cairmos em simplificações arbitrárias e conteudistas. Ele fala do cuidado permanente de buscar sempre enxergar o Ser na perspectiva do horizonte. A necessidade de “voltarmos a encontrar mais uma vez o nó inextricável da liberdade, do testemunho e da graça que está no coração de todas as meditações” (MARCEL, 1951a, p. 321), uma forma de compreensão da vivência humana que não se esgota em si mesma, nem se limita ao conjunto de suas funções, mas que se abre diante de si e para o outro, intersubjetivamente, em direção ao encontro do seu absoluto, da transcendência.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão de Gabriel Marcel é fruto de uma filosofia engajada; de uma atitude de comprometimento com o homem e sua condição de Ser inacabado e histórico. É expressão

de uma compreensão que acredita que o homem não deve ser um espectador do mundo, mas, um ser ativo e participante da construção de si e de sua própria realidade.

Como Ser engajado, Marcel foi um filósofo humano, extremamente preocupado com as questões religiosas, políticas e sociais (MARCEL, 1951b). Em entrevista a Paul Ricoeur, ele diz que seu comprometimento com o problema da injustiça e das desigualdades se deu por dois motivos:

Como menino fiquei muito impressionado com o caso Dreyfus, acredito poder afirmar que este acontecimento marcou em mim uma certa atitude. Por outra parte, a guerra de 1914 e as condições em que se desenvolveram têm tido sobre mim uma profunda influência; ademais é com grande angústia que vejo seguir a remilitarização da Alemanha, e com desolação constato a inércia com que se faz a festa dos aliados na presença desta remilitarização [...] O certo é que, a partir de um determinado momento, estas preocupações constantes começaram a tomar corpo filosoficamente acentuando-se no solo durante a segunda guerra mundial, senão também em tempos posteriores [...] Tenho constatado cada vez com maior clareza, que o problema da justiça é prioritário, que era necessário, num certo modo, falar da razão de Platão, isto é, um estado que não mantivesse a justiça em lugar mais alto, seria um estado degradado (MARCEL apud RICOEUR, 1947, p. 96,98, 102).

A existência, tal como a concebeu Marcel, é a participação *no e com* o mundo. É engajamento que emerge e eleva-se contra e acima de tudo aquilo que ameaça o homem e pretende degradar sua dignidade. “No aspecto dinâmico, toda sua obra é um combate obstinado e sem trégua contra o espírito de abstração” (MARCEL, 1951b, p. 5), contra tudo aquilo que pretende encarcerar e/ou assimilar o homem, ao nível da coisa ou do objeto, à abstração da verdade de si, que, uma vez reduzida a fórmulas técnicas, tornam-se destinadas a serem, depois, mecanicamente manipuladas.

Por fundar-se na condição existencial, o pensamento de Marcel revela-se como uma Filosofia da experiência, transmutada em engajamento e ação, numa participação lúcida, onde a realidade não se confunde e/ou se perde no conceito, porque pretende contribuir para a construção de uma visão de mundo, em que apenas haja lugar para a liberdade, a historicidade e as grandes questões humanas e aspirações existenciais.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. v. 12. Lisboa: Editora Presença, 1976.
- _____. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BALEKE, Stanislas R. *Étique, espérance et subjectivité*. Paris: L'Harmattan, 2010.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. *Filosofía de la esperanza*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962.
- BUBER, Martin. *O caminho do homem segundo o ensinamento chassídico*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.
- COLIN, Pierre. *Gabriel Marcel philosophe de l'espérance*. Paris: Éditions Du Cerf, 2009.
- DILTHEY, Wilhelm. *História da filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1961.
- GEVAERT, Joseph. *El problema del hombre: introduccion a la antropología filosófica*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1987.
- HACKETT, David A. *O relatório de buchenwald*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- HERSCH, Jeanne. *Karl Jaspers*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1965.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- MARCEL, Gabriel. *Jornal metafísico*. Madrid: Gallimard, 1927.
- _____. *Essai de philosophie concrète*. Madrid: Gallimard, 1940.
- _____. *El misterio del ser*. Buenos Aires: Editora Sudamericana, 1951a.
- _____. *Os Homens contra o homem*. Porto: Editora Educação Nacional, 1951b.
- _____. *Le mystère de l'être: I - reflexion et mystère*. Paris: Aubier, 1951c.
- _____. *Le mystère de l'être: II - foi et réalité*. Paris: Aubier, 1951d.
- _____. *Le déclin de la sagesse*. Paris: Plon, 1954.
- _____. *L'homme problématique*. Paris: Aubier, 1955a.

_____. *La dignité humaine et ses assises axiologiques*. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1964b.

_____. *Diário metafísico: 1928-1933*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.

_____. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

_____. *Aproximación al misterio del ser: posición e aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987.

_____. *Obras seletas I: el misterio del ser, el dardo, la sed, la señal de la cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

_____. *Ser y tener*. 2. ed. Madrid: Caparrós Editores, 2003.

MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

MOLARD, Julien. *Séquences philosophiques I: philosophie et christianisme*. Paris: A a Z Patrimoine, 2007.

RICOUER, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris: Ed. Du Temps Présent, 1947.

TARNOWSKY, Karol. La liberté philosophique et la religion chez Gabriel Marcel. In: SACQUIN, Michèle (Org.). *Gabriel Marcel: colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'Association 'Présence de Gabriel Marcel'*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1988.

TROISFONTAINES, Roger. La notion de présence chez Gabriel Marcel. In: MARCEL, Gabriel. *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Librairie Plon, 1947.

_____. Gabriel Marcel. In: LELOTTE, J. S. F. (Org.). *Convertidos do século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir Editorial, 1966.

ZILLES, Urbano. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. Porto Alegre: Acadêmica – PUC, 1988.

METÁFORA E SÍMBOLO: A ESTÉTICA DO SAGRADO NA LINGUAGEM POÉTICA

Metaphor and symbol: aesthetics of the sacred in poetic language

Leyla T. Brito da Silva (UFPB)*

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo discorrer sobre a representação do sagrado na linguagem poética. Para o conceito de sagrado, adotamos a proposição do filósofo Georges Bataille, em sua obra *L'Expérience Intérieure*, na qual o autor localiza a matéria sagrada em dimensões da experiência humana, que são inapreensíveis racionalmente. Paradoxalmente, a poesia, ao se utilizar de signos especiais, como a metáfora e o símbolo, procura acessar essas zonas misteriosas da existência. Para entendermos o funcionamento dos signos poéticos, utilizamo-nos da hermenêutica de Paul Ricoeur, a partir da obra *Teoria da Interpretação*, em que o autor expõe, por um lado, a formulação lógico-discursiva da metáfora e, por outro, os enigmas e sombras do símbolo, que é marcado por características não-semânticas, as quais apontam os elementos sagrados de sua composição. A partir da análise de alguns textos poéticos, buscaremos identificar como se dá o processo poético conflituoso de encontro e também de impossibilidade de um alcance absoluto do sagrado.

PALAVRAS-CHAVE: Metáfora. Símbolo. Poesia. Sagrado.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the representation of the sacred in poetic language. For the concept of sacred, we adopt the proposition of the philosopher Georges Bataille, in his book *L'Expérience Intérieure*, in which the author locates sacred matter in dimensions of human experience, that are rationally inapprehensible. Paradoxically, by using special signs such as metaphor and symbol, the poetry seeks to access these mysterious zones of existence. In order to understand the functioning of poetic signs, we use the hermeneutics of Paul Ricoeur, from the book *Theoria da Interpretação*, in which the author exposes, on the one hand, the logical-discursive formulation of metaphor and, on the other hand, the enigmas and shadows of the symbol, that is marked by non-semantic characteristics, which point to the sacred elements of its composition. From the analysis of some poetic texts, we will try to identify how the conflicting poetic process of encounter occurs, as well as of impossibility of an absolute reach of the sacred.

KEYWORDS: Metaphor. Symbol. Poetry. Sacred.

* Profa. Dra. do Departamento de Ciências das Religiões – UFPB. Líder do grupo Eros: Núcleo de estudos e pesquisa sobre literatura e erotismo. <https://literaturaeros.wixsite.com/eros> Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4239220Z2>

1 INTRODUÇÃO

O termo sagrado, conforme adotado neste artigo, não se limita às experiências e vivências vinculadas à esfera institucional do templo religioso. Consideramos, aqui, o seu aspecto ligado a uma experiência subjetiva, pessoal e intransferível, fora de religiões definidas. Nesse sentido, ao considerarmos a literatura como um dos espaços linguísticos de manifestação da relação do homem com o sagrado, chamamos a atenção para a questão da liberdade de tal experiência, a qual pode revelar-se, por vezes, mais genuína quando apartada dos dogmas institucionais.

Poetas brasileiros, como Carlos Drummond de Andrade, apesar de autodeclararem-se ateus, produziram diversos poemas que questionam e representam esse aspecto humano de uma busca constante por uma realidade desconhecida, inapreensível, a qual aproxima-se da noção de sagrado, aqui entendido, portanto, como um componente da existência humana, que demarca sua incompletude e insuficiência. Essa incompletude se deixa representar pela angústia em relação ao tempo e à morte, que poderá promover um desejo direcionado a um ser misterioso que suture a “ferida” do vazio constitutivo do homem. Fora da fé religiosa ou da crença num deus, a experiência sagrada é característica humana na busca por sentidos que extrapolam a vida cotidiana das funções sociais.

Considerando-se que a literatura ocidental manifesta-se, muitas das vezes, a partir de um lugar discursivo questionador dos sistemas reguladores da vida social, ela foi considerada, desde Platão, em sua *República*, como um discurso a ser proscrito, na medida em que inspiraria ações humanas de caráter transgressor. Homero, com seus heróis questionadores e furiosos em relação às divindades, é um dos exemplos dessas condutas literárias em que o ser humano aparece em conflito com as instituições religiosas, em buscando estabelecer sentidos próprios, particulares ao conteúdo sagrado.

Diante desse caráter, numa certa medida, autônomo e transgressor da linguagem literária, pensar e questionar a experiência, tanto religiosa (institucional), quanto sagrada (autônoma), revela-se como um fator de humanização fundamental para a compreensão de si e respeito à alteridade.

Antonio Candido, crítico literário brasileiro, em seu ensaio “Direito à literatura”, aponta que a literatura conforma-se a uma necessidade universal humana à efabulação, a

qual manifesta-se nos mitos, nas lendas, nos chistes, enquanto produções culturais fundamentais. “Cada sociedade cria as suas manifestações ficcionais, poéticas e dramáticas, de acordo com seus impulsos, as suas crenças, os seus sentimentos, as suas normas, afim de fortalecer em cada um a presença e a atuação deles.” (CANDIDO, 2011, p. 177).

Ao mesmo tempo em que a literatura tem sua modalidade sancional, acolhendo os valores que a sociedade preconiza, também apresenta uma modalidade proscrita, ou seja, concernente ao que a sociedade toma como prejudicial. A um só tempo, ela pode confirmar e denunciar as convenções sociais, permitindo-nos, assim, uma visão mais ampla e questionadora, bem como, numa certa medida, perigosa, em função do seu caráter transgressivo. Contudo, mesmo diante desse risco, pensar numa educação mais humana está também em vislumbrar a complexidade da vida, porque o humano está, sobretudo, nas contradições. “Nesse sentido, a literatura tem um papel contraditório, mas humanizador (talvez humanizador porque contraditório).” (CANDIDO, 2011, p. 178)

2 O SAGRADO, UMA EXPERIÊNCIA INTERIOR

O filósofo francês George Bataille, em seu livro *L'expérience Intérieure*, reflete sobre um tipo de experiência mística ou sagrada, fundada a partir de angústias individuais, as quais, num estado limítrofe de sofrimento, abrem caminho para uma realidade inapreensível capaz de apaziguar a dor existencial promovida por essa angústia.

Essa experiência consiste em pôr em questão, na febre da angústia, aquilo que o homem sabe sobre o fato de ser. Se nesta febre ele tiver qualquer apreensão que seja, ele não pode dizer: “Eu vi Deus, o absoluto ou o fundo do mundo”, ele só pode dizer “o que vi escapa ao entendimento” e Deus, o absoluto ou o fundo do mundo não são nada se não são categorias do conhecimento. (BATAILLE, 2012, p. 16)

Para Bataille, o questionamento da própria existência é uma condição humana que está na base da experiência sagrada. Ao perceber suas limitações, sua mortalidade, as dificuldades do seu entorno, a angústia se instala como dúvida, inadequação, busca por sentido. A insuficiência das operações cognitivas promoveriam, a partir dessa “experiência interior”, o sentimento do desconhecido, o qual não é cognoscível. Nesse sentido, o

homem viveria nesse paradoxo do desejo que lhe é constitutivo, a sede por conhecimento e a angústia de que nem tudo é dado a conhecer. A experiência sagrada seria esse encontro com o mistério da vida. Como apontado na referida citação de Bataille, o sagrado não se inclui como categoria de conhecimento. Talvez, por isso, seja paradoxalmente atrativo e atemorizante para o ser humano, que se organiza a partir da linguagem e da instauração da realidade através do conhecimento.

Há, portanto, na proposição de Bataille, uma evocação para a própria contradição constitutiva do ser humano, o qual, em sua integralidade, se compõe de instâncias de racionalidade e de inapreensibilidade, ou melhor, como acertadamente diz Ernest Cassirer, “o homem não tem uma ‘natureza’, um ser simples ou homogêneo. Ele é uma estranha mistura de ser e não-ser. O lugar dele é entre esses dois polos opostos” (CASSIRER, 2005, p. 25).

Como fator crucial que compõe esse paradoxo humano, surge a questão do ser, enquanto fundamento do pensamento filosófico. A partir daí, dá-se o decurso da linguagem em tudo nomear e conferir existência verbal ao mundo, instaurando, assim, as culturas. Contudo, nem tudo é nomeável, o que irá promover um desajuste em relação ao estado de imanência natural, em que a vida é vivida diretamente, sem a mediação da linguagem. O homem, enquanto ser linguístico, vê-se diante de um obstáculo que o impede de um acordo direto com a vida orgânica. Para melhor esclarecer esse sentimento de desajuste ante a insuficiência da condição humana em relação ao fluxo da vida, considere-se o seguinte poema “A folha”, de Carlos Drummond de Andrade:

A natureza são duas.
Uma,
tal qual se sabe a si mesma.
Outra, a que vemos. Mas vemos?
Ou é a ilusão das coisas?

Quem sou eu para sentir
o leque de uma palmeira?
Quem sou, para ser senhor
de uma fechada, sagrada
arca de vidas autônomas?

A pretensão de ser homem
e não coisa ou caracol
esfacela-me em frente à folha

que cai, depois de viver
 intensa, caladamente,
 e por ordem do Prefeito
 vai sumir na varredura
 mas continua em outra folha
 alheia a meu privilégio
 de ser mais forte que as folhas (ANDRADE, 2014, p.11).

O poema expressa a distinção entre a realidade da imanência natural, evocada pela “folha da palmeira”, e a “pretensão em ser homem”. O eu-lírico, apesar de seu “privilégio” em ser “mais forte que a folha”, é incapaz de adentrar no mistério da vida “intensa” e “calada” da natureza. Essa angústia proeminente na lírica drummondiana identifica-se com aquela angústia constitutiva de que fala Bataille, acerca da “experiência interior”. No poema, há o reconhecimento do incognoscível, ao qual o homem não tem acesso através de seus “privilégios” intelectuais. Apenas a experiência calada e intensa é capaz de acessar esse mistério, que, como sugere Bataille, pode receber o nome de “Deus”, “absoluto” ou “fundo do mundo”.

A busca por uma forma de expressão verbal que dê conta dessas instâncias misteriosas é o que caracteriza as artes, as religiões e a literatura. Se as ciências e a racionalidade dedicam-se a dar ordem e lógica à vida prática e à natureza, estabelecendo leis e teoremas, há, porém, essa condição de incompletude que fica de fora dos protocolos lógico-rationais. Portanto, faz-se necessário encontrar a linguagem adequada que dê conta daquela condição paradoxal humana de que fala Cassirer, de “ser” e “não-ser”. Diante dessa constatação, Ernest Cassirer entende que o signo simbólico é a alternativa criada pelo homem para dar conta desse abismo de que fala Drummond. Obviamente, como se trata de um signo, há ainda um componente de mediação, isto é, o signo simbólico como elemento representacional não alcança diretamente a realidade genuína das coisas. Contudo, a natureza desse signo possibilita um melhor contato com esses mistérios “calados” e intensos”, por que ele é dúbio e, portanto, conforma-se com a integralidade de ser e de não-ser do homem.

3 METÁFORA E SÍMBOLO, A LINGUAGEM DO SAGRADO

Primeiramente faz-se necessário compreender como o símbolo dá conta de exprimir a vida “intensa” e “calada” do sagrado. Com o poema “A folha”, temos uma mostra de como se configura essa incapacidade humana de adentrar ao universo natural que não se deixa acessar inteiramente pela linguagem.

Por um lado, há a linguagem conceitual, que é um traço característico do ser humano, da qual não podemos nos furtar. Contudo, a riqueza da vida cultural é tão ampla, que é absolutamente limitador considerar que a racionalidade é condição única. Assim, de acordo com Ernest Cassirer, “lado a lado com a linguagem científica e lógica, existe uma linguagem de imaginação poética, característica das artes e religiões” (CASSIRER, 2005, p. 49). Essa linguagem é marcada pelo caráter emocional que a determina. Nesse sentido, ela surge como signo de expressão “das emoções imaginárias, esperanças, temores, ilusões e desilusões, fantasias e sonhos.” (CASSIRER, 2005, p. 49). A imaginação poética opera-se por “imagens”, que tendem a dar corpo a esse conjunto de realidades tipicamente emocionais. O símbolo, em seu caráter imagético, surge como signo típico da imaginação. Tendo um campo vasto de atuação, ele constitui

imagens privilegiadas de um poema, ou as imagens que dominam a obra literária de um autor ou de uma escola literária, ou a figuras persistentes dentro das quais toda uma cultura reconhece a si mesma, ou ainda as grandes imagens arquetípicas, que a humanidade enquanto todo – ignorando as diferenças culturais – celebra (RICOEUR, 2009, p. 77).

Como se vê, o símbolo encontra-se disperso em vários campos das culturas, nas quais pode operar até mesmo como “imagens arquetípicas” universalizantes, entre os vários povos. Nesse sentido, enquanto imagens privilegiadas, Ricoeur reconhece que o símbolo é uma modalidade do pensamento anterior à linguagem verbal e à razão discursiva, portanto, estaria na base de qualquer expressão e comunicação humanas. Prova disso verifica-se no estudo dos sonhos, formulado por Freud. Os símbolos, na teoria psicanalítica, assumem uma função de significar a arqueologia individual do sujeito, que realiza, nas imagens oníricas, suas projeções infantis e pulsionais, a partir da forja espontânea de símbolos de conteúdos libidinais, os quais seriam todo o fundamento da vida psíquica. Desse modo, na base do pensamento discursivo, aparece o inconsciente e sua linguagem simbólica, totalmente afetiva e emocional.

A relação entre símbolo e sagrado dá-se na cultura a partir dos mitos e ritos, que aproximam o homem do mistério das divindades. A imagem simbólica de uma “árvore”, de uma “pedra” ou de qualquer outro elemento cósmico é a presentificação e encarnação do inapreensível sagrado. Desse modo, estando nos primórdios da cultura, o símbolo é a primeira linguagem a comunicar as dimensões inapreensíveis da existência, tidas como deuses. Para Ricoeur, essa condição simbólica dá a ver aquilo que é misterioso e que caracteriza a dupla natureza do símbolo, que seria semântica e não-semântica:

O conceito de símbolo reúne duas dimensões, dois universos de discurso, um de ordem linguística e outro de ordem não-linguística. O caráter linguístico do símbolo é atestado pelo facto de que é efetivamente possível construir uma semântica dos símbolos, isto é, uma teoria que explicaria sua estrutura em termos de sentido e de significação. Podemos falar dos símbolos como tendo duplo sentido, de primeira e de segunda ordem [...], o símbolo sempre remete seu elemento linguístico a uma coisa a mais. (RICOEUR, 2009, p. 78)

A “coisa a mais” constitui a ambição simbólica de dar corpo ao sagrado, o qual, como já pontuamos, é uma experiência particular de tentativa de reajuste com um estado de comunhão natural perdido. Como este trabalho concentra-se no universo poético-literário, delimitaremos a abordagem na relação do símbolo com a metáfora, enquanto procedimento linguístico fundamental da estética poética que tenta dar voz e imagem às dimensões “caladas” da “experiência interior” humana.

No tocante ao domínio da linguagem poética, a proposição de Paul Ricoeur, em sua obra *Teoria da Interpretação* (2009), apresenta uma reflexão contundente e didática sobre a relação entre metáfora e o símbolo, a qual será aqui utilizada como escopo teórico-metodológico de análise da constituição linguístico-poética do sagrado na poesia.

A metáfora, segundo Ricoeur, é “o resultado da tensão entre dois termos numa tensão metafórica” (RICOEUR, 2009, p. 72). Essa tensão se dá pela aproximação de duas palavras, que, num nível semântico literal, constitui uma incongruência de sentido. Por exemplo, a metáfora “um manto de tristeza”, literalmente, parece não fazer sentido. Como a “tristeza” não é um “manto”, mas um sentimento, há aqui uma contradição significativa. A enunciação metafórica só fará sentido se, ao reconhecermos o valor literal dos termos envolvidos, possamos “submeter as palavras em questão a uma espécie de trabalho do sentido, a que [...] chamamos de torção metafórica, graças à qual a enunciação

começa a fazer sentido” (RICOEUR, 2009, 74). A metáfora irá, portanto, a partir de uma imagem criada, atribuir semelhanças a elementos, entre os quais a visão comum não reconhece parentesco. Portanto, a metáfora é viva quando “a tensão entre as palavras [...] extrai uma verdadeira criação de sentido”, gerando assim uma invenção semântica, que não se encontra registrada na linguagem já estabelecida (RICOEUR, 2009, p.76). É a partir dessa inovação que a metáfora irá nos permitir reconhecer significados ainda não expressos pela linguagem comum, de modo que a forma metafórica possibilita a expressão inusitada de realidades concernentes aos nossos desejos, angústias, inquietações e esperanças, típicas de nossa “experiência interior”. Nesse sentido, a metáfora é criação e expressão de significações, a partir do estabelecimento de uma torsão e incongruência dos valores convencionais das palavras.

Como se viu, a metáfora se dá num jogo de formas linguísticas para instaurar novos conteúdos semânticos, que se apresentam em enunciados imagético-sensoriais, como se notou na imagem “manto de tristeza”. Para Ricoeur, a compreensão desse processo de formação da metáfora poderá favorecer a compreensão da complexa semântica dos símbolos.

Ricoeur propõe a teoria da metáfora como meio para acessar a dupla natureza do símbolo. Como no contexto poético os símbolos constituem imagens privilegiadas de uma obra literária, Ricoeur propõe sua teoria da metáfora como forma de clarificar a complexidade do símbolo, sugerindo passos metodológicos. Primeiramente, deverá identificar-se o núcleo semântico do símbolo, aproximando-o do percurso da tensão semântica das expressões metafóricas; posteriormente, deve-se verificar o componente não-linguístico do símbolo, a partir da observação do funcionamento metafórico da linguagem (RICOEUR, 2009, p. 79).

A parte semântica do símbolo é toda aquela que se permite uma análise linguística e lógica, que se aparentam ao funcionamento semântico das metáforas, na relação do seu sentido literal com o sentido figurado. Como exemplo, tomemos o símbolo da “cabaça”, na tradição mítica yorubá. Nesta mitologia em princípio, o mundo era uma cabaça, na qual habitavam Oduduá, deusa da terra, e Obatalá, o céu. Numa disputa entre as duas divindades, a cabaça se rompe, de modo que o céu permanecerá na posição superior e a terra, na inferior, estabelecendo-se o primeiro movimento de ordem cósmica. (PRANDI, R.

2001, p.245). Numa leitura pela teoria da metáfora, primeiro precisa-se encontrar a semelhança possível entre a cabaça e o mundo, em sua forma pré-cósmica, pré-vida. Não parece forçoso associar a imagem da cabaça à forma circular do ventre em gestação ou a do ovo. Logo, a aproximação figurada pode ser identificada no fato de que a “cabaça” assemelha-se ao ventre prenhe de uma nova vida, em que forças masculinas (Obatalá) e femininas (Oduduá) são atuantes. Parece também claro que a escolha da “cabaça” como símbolo cósmico envolve fatores naturais e geográficos, característicos do bioma em que vive a comunidade criadora deste mito, bem como o rito, em que a “cabaça” aparece como objeto atuante na cerimônia ritualística. A imbricação entre mito e rito é inquestionável, de modo que não se pode apreciar um sem a presença do outro. Assim, no sentido literal, o mundo não é uma “cabaça”, mas, a partir de uma verificação de aproximações e torções semânticas, como ocorre com as expressões metafóricas, é possível estender características da “cabaça” ao que o símbolo quer configurar, em termos cosmogônicos. Porém, o símbolo não se esgota nessa aproximação figurativa. Há a parte não-semântica, que é tipicamente simbólica. Para Ricoeur, o momento não-semântico do símbolo está “na radicação dos símbolos em áreas da nossa experiência que estão abertos a diferentes métodos de investigação.” (RICOEUR, 2009, p. 83). Um dos exemplos está na abordagem da psicanálise que viu, nos símbolos, a elaboração entre as tensões dos desejos com a cultura. No fim de contas, essa dimensão psicanalítica serve para ratificar o que já mencionamos como característica pré-verbal do símbolo, ou melhor, nos termos de Ricoeur, “enquanto que a metáfora ocorre no universo já purificado do *logos*, o símbolo hesita na linha divisória entre o *bios* e o *logos*.” A cabaça cósmica evoca não apenas uma aproximação figurativa, mas maneiras primitivas de o homem estar no mundo, como se verifica no seu olhar direcionado à natureza e também no fato de os seus desejos e angústias demarcarem sua percepção do cosmos. “Quer se trate de em cima em baixo, dos pontos cardeais, do espetáculo dos céus, da localização terrestre etc, toda percepção está ancorada nos desejos e afetos.” (RICOEUR, 2009, p. 93).

Nesse sentido, “a folha” de Drummond não se trata de uma “folha” literal, seu valor simbólico é perceptível na própria mudez significativa que ela apresenta ao eu-lírico. Há os valores imediatos e visíveis da vida vegetal que são expressos pela folha. Ao mesmo tempo,

sua leveza e fragilidade é a presença insustentável e leve do sagrado, dessa dimensão outra que compõe os anseios humanos, dos quais a linguagem parece não dar conta.

Enquanto que, com Drummond, tem-se a angústia ante a mudez do sagrado, há outras poéticas que buscam inserir-se harmonicamente na natureza insondável. A obra do poeta mato-grossense Manoel de Barros é uma das que representam esse lugar da comunhão da palavra poética com o mistério, a partir do seu discurso das “ignorâncias”, isto é, “das coisas que não têm nome”, dos “deslimites da palavra”. O enfrentamento ou recusa ao verbo humano aparece, paradoxalmente, como estratégia linguística para acessar o mistério da vida, a partir da valorização a outras modalidades de linguagem e de comunicação. Para tanto, considere-se o poema “Árvore”, em que se tem como objetivo poético uma alternativa de linguagem mais próxima ao sagrado:

Um passarinho pediu a meu irmão para ser a sua árvore.
 Meu irmão aceitou de ser a árvore daquele passarinho.
 No estágio de ser essa árvore, meu irmão aprendeu de sol, de céu e de lua mais do que na escola.
 No estágio de ser árvore meu irmão aprendeu para santo mais do que os padres lhes ensinavam no internato.
 Aprendeu com a natureza o perfume de Deus.
 Seu olho no estágio de ser árvore, aprendeu melhor o azul.
 E descobriu que uma casa vazia de cigarra esquecida no tronco das árvores só presta para poesia.
 No estágio de ser árvore meu irmão descobriu que as árvores são vaidosas.
 Que justamente aquela árvore na qual meu irmão se transformara, envaidecia-se quando era nomeada para o entardecer dos pássaros e tinha ciúmes da brancura que os lírios deixavam nos brejos.
 Meu irmão agradecia a Deus aquela permanência em árvore porque fez amizade com muitas borboletas (BARROS, 2010, p. 394).

Veja-se aqui como a condição de “árvore”, do personagem poético configura uma experiência particular de religiosidade. A vivência com a natureza ensina mais sobre Deus e sobre uma conduta santificada (“aprendeu para santo”), do que os preceitos dos “padres”. Nesse sentido, a religiosidade, entendida nessa assimilação do homem pela natureza, questiona a própria eficácia santificadora da religião cristã, que a palavra “padres” representa. Se a condição vegetal da folha de Drummond é assustadora para o sujeito-lírico, a condição vegetal, da “árvore” é possibilidade para o encontro com o sagrado e com a plenitude do personagem “meu irmão”.

A “casa vazia de cigarra” só presta para poesia, porque a poética de Barros é dada a essas coisas, aparentemente sem função e sem sentido, na ordem prática da racionalidade humana. Vê-se que o poeta tem como projeto estético produzir acesso ao que a poética de Drummond reconhece como intangível. A experiência sagrada se comunga com a mudez e mistério em que o sujeito-poético de Barros adentra.

O trabalho poético-simbólico da imagem “árvore-homem” dá-se pela aproximação imagética da árvore com o corpo humano, o que não é tão difícil de se reconhecer. Veja-se que o termo “tronco” demarca bem essa similitude, mas também demarca uma passagem, uma condição fronteira do humano com o natural. Numa certa medida, é preciso abandonar o humano para se adentrar na dimensão calada do sagrado, onde não cabem todos os artifícios da lógica cultural e discursiva que orientam a vida humana. A figura poética “meu irmão” transformara-se em árvore, cujos sentimentos expressos estão totalmente conectados a uma estética da existência voltada à vida natural. O trecho “envaidecia-se quando era nomeada para o entardecer dos pássaros” contrapõe-se ao envaidecer-se cultural das disputas humanas cotidianas. O desejo é de adequar-se esteticamente ao quadro do “entardecer dos pássaros.” O homem-árvore deseja acolher o repouso dos pássaros ao cair da noite e “nada mais”. O nada em Barros, nessa perspectiva, é o todo e a plenitude poéticos dirigidos ao leitor. É um convite a um olhar do núcleo natural da vida, do qual, progressivamente, o olhar humano parece afastar-se. Nesse sentido, o poema apresenta um caminho possível de integração total com a natureza e, conseqüentemente, com o sagrado. A exposição do poema sugere que poderemos intentar uma aproximação com a vida sagrada através de um constante aprendizado com “os pássaros”, “os lírios” e “as borboletas.” A linguagem buscada, não se trata do logos cultural humano, mas sim do verbo emitido pela natureza.

4 CONCLUSÃO

O sagrado e a religiosidade representados no universo literário deixam-se reconhecer nas inquietações e buscas individuais humanas. Para além do cumprimento doutrinal e dogmático, em que a religiosidade pode esvair-se no automatismo institucional, as representações poéticas dizem dos anseios profundos do humano. No poema “A folha”,

de Drummond, identificamos que o símbolo poético, inscrito na imagem da folha, expressa a relação do eu-lírico com esse elemento, para pôr em questão a própria condição de uma suposta soberania intelectual do ser-humano. O universo da linguagem, embora constituinte do homem, é problematizado no poema, porque não alcança as realidades mudas, mas tão potentes em nossa própria condição. O referido poema recorre ao signo da angústia, do não-saber para nos representar essa condição dual humana de ser e de não-ser. O “ser”, enquanto entidade filosófica do conhecimento, não nos compõe integralmente, porque há a nossa porção de não-ser, substancial, mas inaudível, expressa na relação angustiada do sujeito-lírico com a folha. O mistério da folha não se refere apenas ao mundo natural, mas também à nossa própria parte misteriosa. É diante dessa dimensão desconhecida, mas viva e atuante, que se compõe a experiência sagrada, conforme representa Drummond, em seu poema. Tal experiência fica mais evidente no poema “Árvore”, de Manoel de Barros. Mergulhar na imanência vivaz da condição vegetal, fora das cercanias da consciência humana é o que propõe o poeta como experiência sagrada. A vivência de uma imersão corporal na natureza permite o contato com as realidades mudas, de que fala Drummond, mas que para este poeta, parecem inacessíveis. No poema de Barros, o contato com o sagrado, a partir da experiência do personagem “meu irmão”, é o que faz o sujeito sair da dimensão tipicamente humana, para viver numa possível condição natural. Contudo, ironicamente, é através da poesia, feita de linguagem e consciência, que o poeta vislumbra a possibilidade desse nosso não-ser natural.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A paixão medida*. São Paulo: Cia das letras, 2014.

BARROS, M. *Poesia Completa*. São Paulo: Leya, 2010.

BATAILLE, G. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 2012.

_____. *A experiência Interior*. Tradução de Fernando Scheibe São Paulo: Autêntica, 2015.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura, In: *Vários Escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011. p. 171-193.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: Introdução ao uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELIADE, M. *Imagem e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

OTTO, R. *O sagrado*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

RICOEUR, P. *Teoria da Interpretação, o discurso e o excesso de significação*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2009.

ENSINO CONFSSIONAL: UM MODELO NO CENÁRIO BRASILEIRO

Confessional Teaching: a model in the Brazilian scenario

Sergio Rogério Azevedo Junqueira*

Claudia Regina Kluck**

RESUMO

Este artigo é o resultado da pesquisa do Programa Concepções e Recursos do Ensino Religioso no projeto Concepções e produção científica do Ensino Religioso do Grupo de Pesquisa Educação e Religião e tem o objetivo de analisar o contínuo processo de construção da identidade do Ensino Religioso, como componente curricular no cenário da educação brasileira. Esta é uma pesquisa qualitativa, descritiva e documental a partir de legislações e documentos da História da Educação, buscou-se reorganizar o percurso estabelecido para identificar o primeiro modelo de Ensino Religioso utilizado no Estado Brasileiro no período de 1827 a 2010. A partir desse percurso histórico, é possível estabelecer o conceito e estrutura do modelo que é identificado como aquela parte de uma mesma confissão religiosa, e que transmite o que é próprio desta tradição religiosa (visão de mundo, formulações de fé, ética, costumes, práticas rituais, etc.).

PALAVRAS-CHAVE: Ensino Religioso. Confessional. História da Educação.

ABSTRACT

This article is the result of the research of the Conceptions and Resources Program of Religious Education in the project Conceptions and scientific production of Religious Education of the Group of Research Education and Religion and has the objective of analyzing the continuous process of construction of the identity of Religious Education as a component In the Brazilian education scenario. This is a qualitative, descriptive and documentary research based on legislation and documents of the History of Education. It was sought to reorganize the course established to identify the first model of Religious Education used in the Brazilian State from 1827 to 2010. From this path It is possible to establish the concept and structure of the model that is identified as that part of the same religious confession, and which transmits what is proper to this religious tradition (worldview, formulations of faith, ethics, customs, ritual practices, etc.).

KEYWORDS: Religious education. Confessional. History of Education.

* Bolsista CAPES no Pós-Doutorado no Programa de Geografia da UFPR e Pesquisador Colaborador do LEER da UEL; é Consultor e Orientador em Educação e Religião; Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER). Professor Livre Docente (2012) e Pós-Doutor (2010) em Ciência da Religião pela PUCSP; Professor Titular da PUCPR (2008). Doutor (2000) e Mestre (1996) em Ciências da Educação pela Univeristá Pontifícia Salesiana (Roma - Itália). E-mail: srjunq@gmail.com

** Doutorado (em andamento) e Mestrado em Teologia e Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2015). Graduação em Pedagogia com especialização em Gestão Escolar (UCB/2008) e Licenciatura em História (UNOPAR/2011). Pesquisa dedicada ao Ensino Religioso em especial com relação aos seguintes temas: livro didático, formação de professores, relações de gênero e direitos humanos. Tem experiência na Educação à Distância, sendo formadora também sobre temática (In)disciplina Escolar, Metodologia de Pesquisa. E-mail: claudiakluck@gmail.com

1 CONTEXTO DA PESQUISA

Este artigo é o resultado da pesquisa do Programa Concepções e Recursos do Ensino Religioso no projeto Concepções e produção científica do Ensino Religioso, e tem o objetivo de analisar o processo de construção da identidade do Ensino Religioso, como componente curricular no cenário da educação brasileira. Esta é uma pesquisa qualitativa, descritiva e documental (GIL, 2002), compreendendo que documento é “qualquer suporte que contenha informação registrada, formando uma unidade, que possa servir para consulta, estudo ou prova” (ABNT, 2002). Incluem-se nesse universo os impressos, os manuscritos, os registros audiovisuais e sonoros, as imagens, entre outros (APPOLINÁRIO, 2009, 67).

A partir de legislações e documentos da História da Educação, buscou-se reorganizar o percurso estabelecido para identificar o primeiro modelo de Ensino Religioso utilizado no Estado Brasileiro. Identificado o Confessional como aquele realizado a partir de uma mesma confissão religiosa, e que transmite o que é próprio desta tradição religiosa (visão de mundo, formulações de fé, ética, costumes, práticas rituais, etc.).

Este modelo tem como objetivo formar na fé de uma determinada religião ou filosofia de vida e com a linguagem que lhes é própria. A responsabilidade administrativa é da autoridade confessional, portanto o Ensino Religioso Confessional proporciona uma interpretação última e global da existência e apresenta um caminho a ser vivenciado por uma tradição religiosa.

Portanto, as aulas de Religião visam, sobretudo ao aspecto informativo da doutrina de uma religião de forma sistemática, e são avaliadas através de provas e exames buscando a fixação do conteúdo. Quer garantir estrutura de cristandade, no caso desta religião, um desejo herdado do período colonial.

Este estudo tem marcos temporais no período inicial da Lei de 15 de outubro de 1827, que “Manda crer a escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosas do Império”, até o Decreto nº 07.107 de 11 de fevereiro de 2010 que “promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008”.

Isso equivale a 187 anos de uma história da disciplinarização do Ensino Religioso. Ou

seja, retomar a compreensão do termo disciplina que o historiador da educação André Chervel (1990), da forma como esta expressão passou a ser empregada nas primeiras décadas do século XX.

Disciplina então preencheu uma “lacuna lexicológica” requerida pelas novas tendências do ensino, que necessitavam de um termo genérico para evidenciar a renovação das finalidades do ensino primário e secundário. No contexto da crise dos estudos clássicos, iniciada na década de 1850, “disciplina” passou a significar “uma matéria de ensino suscetível de servir de exercício intelectual”, uma “pura e simples rubrica que classifica as matérias de ensino”, bem como os métodos e regras para abordar os “diferentes domínios do pensamento, do conhecimento e da arte” (CHERVEL, 1990, p. 4; 5). Esclarece, ainda, o mesmo autor (1990, p. 15), que a função da disciplina é “colocar um conteúdo de instrução a serviço de uma finalidade educativa” consignada pela sociedade – ou pelos grupos que a controlam – à escola. Desse modo, “cada uma das disciplinas ensinadas está relacionada à finalidade à qual ela está associada” (1990, p. 15), reconstruir esta concepção será elaborado neste texto.

2 CRIAÇÃO DAS PRIMEIRAS ESCOLAS: A REINSERÇÃO DO ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS PÚBLICAS - DE 1827 A 1931

Na legislação de 1827 (15 de outubro), que criava as escolas para alfabetização nas áreas mais populosas do Império Brasileiro pelo Imperador Pedro I, havia a orientação do que deveria ser ensinado aos estudantes, especificamente no artigo sexto:

“Os professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, as noções mais gerais de geometria prática, a gramática de língua nacional, e os princípios de moral cristã e da doutrina da religião católica e apostólica romana, proporcionados à compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a História do Brasil [Art. 6º, 1827]”.

Tal orientação é consequência da herança cultural da tradição religiosa dos colonizadores portugueses que dominaram o território que originou o Império do Brasil. Compreendendo que a Coroa Portuguesa havia selado, algumas décadas antes do descobrimento, um acordo com o papado - Regime de Padroado consistia em recompensar o Estado Português na conversão de “infiéis” e assim o Papa concederia à Coroa o poder de controlar as Igrejas nas terras conquistadas. Didaticamente, pode-se dividir a história da

educação confessional em três períodos, com o primeiro, logo após o descobrimento do Brasil (1500), quando este se tornou colônia de Portugal (BUENO, 2003, 26-27).

Num segundo momento, quando o Império adotou o Ensino Confessional religioso como uma herança recebida pela Colônia, quando o país assumiu a independência e a monarquia estava fundada em bases liberais. No terceiro momento, em tempos republicanos, desta compreensão esperava-se que a questão educacional fosse estabelecida como um direito do cidadão e um dever do Estado visando a preparar o povo para o exercício do voto e desta forma assumir as responsabilidades que o novo regime exigia (CECCHETTI, 2016, 106).

Na organização do Império Brasileiro, ocorreu uma preocupação com a instrução pública identificada na Assembléia de 1823, prevendo a difusão da oferta de educação em todos os níveis. Entretanto, com a dissolução da Constituinte, este projeto foi anulado, mas, quando outorgada a Constituição de 1824, no artigo 179, foi assegurada a instrução primária e gratuita para todos os cidadãos.

Em decorrência da Constituição, o Decreto de 15 de outubro de 1827 determinou a criação de escolas de “primeiras letras” em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos, orientando que fosse adotado o método “ensino mútuo”, o artigo sexto afirmava que os professores deveriam ensinar a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, as noções mais gerais de geometria prática, a gramática de língua nacional, e os princípios de moral cristã e da doutrina da religião católica e apostólica romana, proporcionados à compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a História do Brasil. Desta forma, é explicitado que o ensino deveria ser de acordo com a doutrina da Igreja Católica Romana, modelo da confessionalidade (CECCHETTI, 2016, 106-107).

Uma confirmação deste modelo é constatada no Colégio de Pedro II, criado no Rio de Janeiro, em 1837, para ser o estabelecimento modelo dos estudos secundários. Nessa instituição as formações intelectual, literária, religiosa e cívica caracterizavam a orientação curricular, pois a religião era considerada “princípio de sabedoria, base da moral e da paz dos povos”, ocupando efetivamente um lugar destacado entre as matérias escolares desta instituição.

Ao longo do Império o ensino da religião católica ocorreu oficialmente nas escolas

do governo. No contexto dos anos 1850, o emprego da “disciplina” nos regulamentos de ensino, indica a disposição de atribuir novos sentidos à escola, em conformidade com os avanços das ciências modernas.

O movimento empreendido de disciplinarização das matérias religiosas durante o Brasil-Império representa um passo importante no processo de laicização da escola, pois está associado à efervescência dos debates sobre “ensino leigo” que demarcarão o fim do regime e sua passagem para o modelo republicano, com a conseqüente separação Igreja-Estado. Mas há outro ponto a destacar: uma vez sendo disciplina, no âmbito do Colégio de Pedro II, foi necessário criar uma “cadeira especial” para o ensino da religião, a ser ocupada por um capelão (CECCHETTI, 2016, 113-114).

Portanto, a perspectiva confessional tem a missão de ensinar verdades religiosas e morais que são fundamentais para a salvação das pessoas e da sociedade. Sendo a metodologia de instrução neste contexto deve estar além das estratégias para a transmissão de informação. Nessa visão, essas disciplinas e os seus conteúdos – de ordem mais religiosa ou antropológico-existencial – correm paralelas às outras disciplinas do curso.

Um dos primeiros fatos decorrentes do rompimento do padroado, pelo novo regime político, e a conseqüente negação ao Catolicismo da posição de religião oficial do Estado, foi a laicização da Educação. O novo regime propôs uma educação a partir dos princípios estabelecidos pelos republicanos, explicitados pelo Ministério de Instrução, Correios e Telégrafos (criado em 1889), sendo o Ministro empossado Benjamin Constant (1833-1891) um dos idealizadores do Positivismo no Brasil. Seu gabinete durou somente até 1891, mas foi responsável por uma profunda reforma no ensino, tais como as alterações no currículo, reestruturação dos conteúdos e a organização das ciências segundo os critérios de Augusto Comte (JUNQUEIRA, 2011, p. 39-42).

Os presidentes republicanos, posteriores ao Marechal Deodoro da Fonseca, prosseguiram com a atenção voltada especialmente à Educação, agora carregada de um discurso de laicidade e, sobretudo, colocada a serviço dos novos interesses econômicos da nação que dirigiam, nem sempre preocupada com o pluralismo e com a experiência cultural do povo brasileiro (MOTTA, 1997, p. 111-113).

A discussão sobre uma educação laica é decorrente da interpretação francesa da

época, que tomou como princípio de liberdade religiosa a “neutralidade escolar”, a ausência de qualquer tipo de influência religiosa para a formação. Porém, a expressão “ensino leigo”, presente na Constituição de 1891, foi assumida por muitos legisladores do regime republicano no Brasil como irreligioso, ateu, laicista, sem a presença de elementos oriundos das crenças dos cidadãos que frequentassem as escolas mantidas pelo sistema estatal (FIGUEIREDO, 1995, p 45-46).

O clamor dos bispos contra o ideário de laicidade do governo republicano, e de forma especial quanto à Educação laica e as questões levantadas contra o Ensino Religioso, estava ligado, também, ao fato de o novo regime republicano ser marcado pelo liberalismo maçônico e pelo Positivismo.

O movimento republicano deu à Educação do povo um peso que não tinha possuído até então, já que, para os republicanos, a democracia se realizaria e se desenvolveria via educação popular, que era o meio de se conseguir a liberdade.

Com esses ideais de liberdade, a Educação deixa de ser oficialmente católica e passa a assumir um caráter leigo, conforme expresso no artigo 72, parágrafo 6º da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1891: “será leigo o ensino ministrados nos estabelecimentos públicos”. Dessa forma, o Ensino Religioso foi retirado dos currículos escolares, porém a Igreja Católica, desde o final do século XIX, procurou reverter essa situação, com destaque para o padre Leonel Franca que não mediu esforços para que esse ensino voltasse às escolas.

Contudo, para que isso ocorresse de maneira mais segura e eficaz, era preciso que constasse em lei que o Ensino Religioso faria parte do currículo escolar. Dessa maneira, muitos autores, especialmente católicos, buscaram expressar em seus textos a necessidade do Ensino Religioso na formação do cidadão, a fim de que a causa ganhasse força e argumentação.

Ao longo da Primeira República desenvolveu-se uma intensa campanha para reduzir os efeitos práticos do dispositivo constitucional que referendou a laicidade do Estado. Na defesa da Igreja da década de 1930, encontramos Augusto de Lima e, posteriormente, Leonel Franca, que, em Minas Gerais, teve seu texto sobre o ER. Com o Decreto n. 19.941 de 30 de abril de 1931, que, pela primeira vez na história da República, reinsere o Ensino Religioso nas escolas públicas incorporado à Constituição de 1934, sendo facultativo para

o aluno e obrigatório para a Escola. Entretanto, em 1937, ele passa a ser facultativo para ambos. (JUNQUEIRA et al, 2007, p. 21).

Art. 1º Fica facultado, nos estabelecimentos de instrução primária, secundária e normal, o ensino da religião [...].

Art. 5º A inspeção e vigilância do Ensino Religioso pertencem ao Estado, no que respeita a disciplina escolar, e às autoridades religiosas, no que se refere à doutrina e à moral dos professores.

Art. 6º Os professores de instrução religiosa serão designados pelas autoridades do culto a que se referir o ensino ministrado [Decreto n. 19.941 – 30 de abril de 1931].”.

3 LIVRO “ENSINO RELIGIOSO E ENSINO LEIGO” A LEI 9394 - DE 1931 A 1996

A obra “Ensino Religioso e Ensino Leigo”, escrita em 1931, na cidade do Rio de Janeiro por Leonel Edgard da Silveira Franca, religioso da Companhia de Jesus, fez apologia ao Ensino Religioso, procurando demonstrar as vantagens e necessidades deste componente curricular de forma argumentativa, sendo a obra dividida em quatro capítulos, além da Introdução e da Conclusão.

Na Introdução, Leonel Franca discorreu sobre a importância do Ensino Religioso e as graves consequências sociais que seriam provocadas pela sua ausência no sistema de ensino da rede pública. Os três capítulos seguintes foram analisados em três aspectos: pedagógico, social e jurídico. A leitura da obra evidencia que os três aspectos estão interligados entre si, formando um único conjunto de considerações que, em determinados momentos, podem soar como repetitivas. Enquanto o quarto capítulo é dedicado à análise do Ensino Religioso no Brasil, tem por base a Constituição de 1891 e o Decreto de 1931.

Por fim, o autor narra as suas conclusões a partir das pesquisas realizadas. Destacando a análise pedagógica, entendia a instrução como sendo meramente técnica, que prepararia apenas o corpo para ser inserido na sociedade. Quanto à educação, cabe a ela o desenvolvimento da personalidade humana, sendo que por meio dessa personalidade o ser humano dialoga com a sua alma, com toda a sua capacidade de elevar-se espiritualmente.

Na perspectiva do material, quando uma pessoa age de maneira consciente, desempenhando seu papel social em consonância com seus valores e responsabilidades, significa que ela foi verdadeiramente educada com valores que estão agora incutidos em seu ser, em sua personalidade.

Dessa forma, a formação da consciência moral é essencial para a existência de uma sociedade mais harmônica (CONCEIÇÃO, 2012, 91-93). A religião é colocada no centro de toda discussão social. A religião, dentro dessa perspectiva, funciona como uma bússola que norteia os valores humanos, conferindo sentido à vida individual e comunitária. O autor evidencia em suas considerações que a formação moral do indivíduo está atrelada à necessidade de apoio em crenças religiosas.

O estudo das ciências é indispensável nesse contexto, porém o papel desempenhado pela religião se torna ainda mais necessário, uma vez que compete à religião o caráter formador da consciência humana. Neste cenário o Ensino Religioso é compreendido como elemento para a formação da consciência (CONCEIÇÃO, 2012, 101-102).

[...] Sim; o Ensino Religioso, não o reclamam só os princípios mais incontestados da sã pedagogia, não o aconselham só os interesses mais inadiáveis do bem social; exige-o, outrossim, a intransigência do direito como a reparação de uma injustiça flagrante. Os direitos mais prescriptivos das famílias religiosas haviam sido incontestavelmente violados pela nossa legislação escolar que, aplicando a frase de Ruy Barbosa, em matéria análoga, constituía pela mais errada inteligência das nossas liberdades constitucionais uma exceção absurda entre os povos civilizados'. Saimos de uma atmosfera de asfixia e começo a respirar o oxigênio vivificante da liberdade [FRANCA, 1931, 162].

Em 1933, foi publicada outra obra “Os problemas nacionais e o Ensino Religioso” pela Livraria do Globo de Porto Alegre, pelo Pe. Werner, também da Companhia de Jesus. A obra, com uma introdução e cinco capítulos, inicialmente sobre os problemas (Capítulo 01); o remédio (Capítulo 02); o ensino da religião (Capítulo 03); qualidades do Ensino Religioso (Capítulo 04) e protestos (Capítulo 05). É uma produção posterior à reintrodução do Ensino Religioso no sistema de ensino brasileiro.

[...] Para evidenciar a necessidade de ensinar a religião, basta medir a distância, que vai do ideal que acabamos de esboçar até à triste realidade, que nos circunda e que se denomina ‘ crise da moralidade’. Basta responder à pergunta: ‘ porque não transformou a religião católica em paraíso terrestre o nosso Brasil, que se diz tão religioso?’ (WERNER, 1933, p. 38)]

Levando em consideração a inserção do Ensino Religioso nas escolas públicas ou a retirada delas os estudos de Leonel Franca e Werner permitiram a permanência legislativa ao longo das Constituições que seguiram. No período histórico de 1934 a 1971, o que era

praticado nas “aulas de religião” expressava o conceito de vínculo com Deus ou o relacionamento dele com as pessoas, era dado especial valor ao conhecimento de Deus, ao amor, ao favor e ao culto devido a Deus, sendo assim uma espécie de retorno a Ele. Portanto, o modelo educacional do ER defendia a catequese ou a explicitação doutrinal da tradição religiosa. O conhecimento seria percebido como revelado, segundo um enfoque teológico, justificando a adesão a uma tradição religiosa. Apesar de essa disciplina ser denominada oficialmente de Ensino Religioso, o que se percebe é que esse espaço, na escola, nesse período, é reconhecido como “aula de religião” e sofre a influência da catequese paroquial, porém transferida para o âmbito escolar (JUNQUEIRA, 2014, p. 1291).

Vale lembrar que, até o início do período republicano, era mantido nas escolas brasileiras o catecismo, com o fim específico de formação de católicos como educação religiosa permitida pelo Império. Após a constituição de 1934, o espaço dessa disciplina se torna aula de religião, com o ensino de uma religião, a saber, a cristã-católica, já que essa foi historicamente hegemônica no País desde sua colonização. Somente após a década de noventa é que o Ensino Religioso passa a carregar em si características que respeitam a pluralidade de sua população.

O programa curricular da “aula de religião”, enquanto proposta educacional anterior à República brasileira, no campo católico, estava relacionado em geral, ao temário de um catecismo: sacramentos, elementos fundantes da fé e história sagrada. Diante desses elementos, é notório que o objetivo e intenção da disciplina era formar seguidores da Igreja Católica (JUNQUEIRA, 2014, p. 1292).

No contexto educacional brasileiro, a partir de meados do século XX, a ICAR se articulou de forma organizada, por meio de duas estruturas, a discussão e apoio do Ensino Religioso: o trabalho do Secretariado Nacional de Ensino da Religião (SNER), organizado na década de cinquenta; e das escolas católicas, por meio da Associação de Educação Católica, fundada em 1945.

Ao Secretariado competiam as ações para campanhas eficientes que visassem à catequese como base de todo apostolado, sobretudo por conta do distanciamento paulatino entre Igreja e Estado. Por isso, ocorreram esforços conjugados no aprimoramento da catequese, que influenciaram também o posicionamento da ICAR, e seu consequente alcance com relação à disciplina do Ensino Religioso.

Na década de cinquenta, o SNER movimentou diversos encontros e congressos nacionais e estaduais de Ensino Religioso, que incluíam tanto o trabalho realizado nas escolas como nas paróquias. Ressalta-se o I Congresso Nacional de Ensino da Religião, realizado no Rio de Janeiro (17 a 23 janeiro 1950), que promoveu espaço frutífero para repensar a disciplina (ALVES; JUNQUEIRA, 2002, p. 44).

Entretanto, ao longo da década de sessenta, principalmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965), o campo do Ensino Religioso assumiu uma nova perspectiva, no que se refere à reflexão teológica e também à prática pastoral, sendo voltada para uma abertura à sociedade, em decorrência dos documentos deste evento internacional, que interferiu na concepção de ensino da religião tanto no espaço paroquial quanto no escolar.

As aulas de Ensino Religioso deste período visavam, sobretudo, o aspecto informativo da doutrina, de forma sistemática, que eram avaliadas através de provas e exames com vistas à fixação do conteúdo. Entretanto, existiam, em nível de Igreja, fortes sinais de novas propostas para o trabalho na catequese, que já estavam sendo adaptadas às escolas, sobretudo nas escolas católicas. A influência europeia nessa questão, assim como do Instituto Superior de Catequese (ISPAC) no Rio de Janeiro, interferiu na formação de religiosos e religiosas, que, por sua vez, orientavam o trabalho do Ensino Religioso nos espaços privados e públicos.

Enfim, ao longo dos primeiros setenta anos do século XX, constatou-se que o modelo de ER era de “aulas de religião”, inicialmente, na perspectiva dedutivo-doutrinal, conforme afirmam Alves e Junqueira (JUNQUEIRA; WAGNER, 2011, p. 77), e eram utilizados como textos os catecismos. Entretanto, houve iniciativas no intuito de organizar estratégias e mesmo alguma alteração de conteúdo, a partir de novas propostas surgidas, sobretudo a partir dos movimentos querigmático, litúrgico e bíblico, no sentido de propor novos elementos para as “aulas de religião”. Pois, de fato, o objetivo era de instrução, que houvesse coerência com o modelo pedagógico academicista.

Entretanto, em consequência das alterações sóciopolíticas e de comportamento, o espaço da sala de aula, no final dos anos cinquenta e início dos anos sessenta, já se ressentia de um tipo de aluno que apresentava novo horizonte. Uma das primeiras áreas a ser alterada foi sem dúvida a religiosa/moral, criando uma demanda de novas formas de relação do sagrado com o mundo, sensibilidade essa expressa nos documentos do Concílio

Vaticano II (ALVES; JUNQUEIRA, 2002, p. 49).

Nesta ótica, entre 1934 e 1971, o professor seria um missionário, responsável por fazer novos fiéis, sendo a escola considerada um dos espaços privilegiados para isso, visto que as novas gerações obrigatoriamente ali estariam concentradas. Pais e educadores concordavam que a presença da religião na Educação serviria como controle moral, ajudando às crianças e aos adolescentes a aprenderem os limites, além de ajudá-los a evitar a violência (MARINS, 1962, p. 109).

A partir da Lei nº 5.692/71 foi proposto uma concepção que considerasse as diferentes confissões cristãs em uma perspectiva ecumênica e posteriormente de forma lenta, às diversas tradições religiosas. Considera tudo aquilo que é comum às várias destas confissões religiosas também em termos de linguagem, o que não significa reduzir tudo a um denominador comum.

O referencial teórico eram as ciências humanas, e o eixo, a teologia. O texto utilizado em geral esta a Bíblia, a partir de uma interpretação que favorecesse o diálogo entre as diversas propostas religiosas. O Ensino Religioso interconfessional pressupõe identidade confessional dos alunos, conhecida e assumida por eles. A perspectiva é da manutenção de uma sociedade homogênea. Quando foram iniciadas as primeiras experiências inter-religiosas, estabeleceu-se uma proposta de “Teologia Comparada”, de maneira operacional através de um quadro histórico, com breves exposições sobre as concepções religiosas de cada uma das tradições estudadas.

A construção do modelo interconfessional nasceu de experiências diferentes, como a catequese libertadora, oriunda das reflexões com Paulo Freire, Antonio Cechin, Hugo Assmann e W. Gruen, embasados teologicamente pelo princípio de correlação de Paulo Tillich.

Para melhor compreender o pressuposto da experiência metodológica “fé e vida” consagrada na “Semana Internacional de Catequética (1968)” que impulsionou o exercício de diálogo ecumênico favorecendo o surgimento de um percurso didático que superasse o modelo confessional que progressivamente passou a ser adotado nas escolas públicas brasileiras.

Consequentemente exigiu que ocorresse simultaneamente a distinção entre Catequese e Ensino Religioso, com a preocupação da pedagogização desta disciplina,

favorecendo o estabelecimento de longas reflexões que eclodiram na constituinte de 1988, pois, para conseguir aprovação dos políticos, era necessário sistematizar um “rosto” que justificasse a manutenção desta matéria no currículo, pois não era possível manter o Ensino Religioso como um corpo estranho na escola.

Ao longo das décadas de setenta e oitenta, as propostas constatadas eram nas perspectivas das tradições cristãs, mas, aos poucos, surgiram exercícios isolados de abertura em relação à perspectiva de outras tradições, mas, mesmo nos anos noventa, quando ocorreu um maior volume de atenção sobre as tradições orientais e afro-brasileiras, estas eram tratadas mais no campo da informação.

Entre as experiências originais na interconfessionalidade e, sobretudo, acompanhadas de uma séria reflexão, está a do Pe. Gruen, que procurou estabelecer uma estrutura teórica, que embasasse a sua prática na qualidade de professor e de coordenador na área de Ensino Religioso, profundamente influenciada pela experiência da renovação catequética. Um segundo grupo, o das associações interconfessionais, resultou do exercício de ecumenismo.

Ocorreram amplas discussões para a constituição brasileira de 1988 e posteriormente a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (9394) em 1996 com a definição do Ensino Religioso no artigo 33.

[...] Art. 33. O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I - confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável ministrada por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou.

II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa [...].

O modelo confessional foi caracterizado em suas bases na etimologia do verbo “Religio”, como “Reeligere” de re-escolher, implicando a necessidade de alimentar uma “relação” íntima da criatura e do Criador, promovendo opção ou reopção dentro de uma confissão religiosa, em que defende-se a catequese, explicitação doutrinal desta ou daquela tradição religiosa. Desta forma o conhecimento para este modelo assume o

enfoque teológico justificando a adesão em uma tradição religiosa.

É próprio destas instituições, promoverem a dogmatização dos conhecimentos, tanto revelados como humanos. Enquanto para os crentes é uma necessidade de segurança. Sem mencionar a estrutura organizacional nesse processo, transforma-se num ente absoluto, através dos rituais de que a instituição se apropria e são decorrentes de um contexto social e cultural, adquirindo um caráter universal e absoluto. Sendo a concepção Interconfessional está sustentada no entendimento do verbo “Religio” como “Religare”, ou seja, a ligação entre a “Criatura e o Criador”, tem sua elaboração com Lactâncio.

É importante destacar que o ensino confessional difere de uma instituição confessional enquanto aquela que adota uma confissão explícita no desempenho de suas atividades. A diferença, no caso de entidades confessionais religiosas, é que este credo é explícito e objetivamente assumido no campo da espiritualidade. Logo, quando se fala em escola confessional imediatamente se pensa em escola vinculada a uma religião.

Nesse modelo, a confessionalidade deve permear toda a estrutura administrativa e projeto acadêmico da instituição: em seu estatuto, em sua ética, na presença e atuação da pastoral ou estudos bíblicos extracurriculares, nas disciplinas e no seu objetivo de formação integral da pessoa. Ser confessional não pressupõe fazer proselitismo ou forçar as convicções religiosas da escola em alunos, professores e funcionários.

A sociedade hoje pratica a pluralidade, a liberdade religiosa e o respeito às crenças individuais e é necessário saber fazer a diferença entre academia e igreja, fé e ciência. Contudo, como instituição confessional, reserva-se o direito de testemunhar sua crença. Como define o artigo 20 da Lei de Diretrizes e Base da Educação de 1996 ao afirmar que as instituições confessionais são entendidas como aquelas constituídas por grupos de pessoas físicas ou por uma ou mais pessoas jurídicas que atendem à orientação confessional e ideologia específicas.

4 ENSINO CONFSSIONAL PLURAL DO RIO DE JANEIRO AO ACORDO BRASIL SANTA SÉ – DE 2000 A 2010

Com a reforma do artigo 33 da Lei 9394/96, em 1997, com a Lei 9475, ficou estabelecido que a disciplina em escola pública não deveria assumir uma estrutura a partir do ensino de religião, mas dialogar com a cultura e sendo vedada toda e qualquer forma

de proselitismo. No entanto, como a educação básica está organizada a partir das Unidades da Federação, estados como o Rio de Janeiro e a Bahia normatizaram a partir da confessionalidade. Porém, a partir de 2000, com a Lei 3459 (14 de setembro) de Anthony Garotinho com a seguinte estrutura, definindo pelo modelo confessional:

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo disponível na forma confessional de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (Lei 3459/2000)

Sobre o conteúdo definido pelas autoridades:

Art. 3º - Fica estabelecido que o conteúdo do Ensino Religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente (Lei 3459/2000).

Sobre o perfil dos professores:

Art. 2º - Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais, professores que atendam às seguintes condições: I – Que tenham registro no MEC, e de preferência que pertençam aos quadros do Magistério Público Estadual; II – tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida. (Lei 3459/2000)

Este mesmo modelo foi implantado para o Município do Rio de Janeiro com a Lei 5.030 de 2011 (19 de outubro) assinada pelo Prefeito Eduardo Paes, sobre o modelo foi definido como:

“Art. 5º A implantação do Ensino Religioso, de caráter plural e de matrícula facultativa, priorizará inicialmente as escolas de ensino de turno integral (Lei 5030/2011).”

Sobre o perfil dos professores:

“Art. 4º Os professores de Ensino Religioso deverão ser credenciados pela Autoridade Religiosa competente, que exigirá deles formação religiosa obtida em instituição por ela mantida ou reconhecida (Lei 5030/2011).”

Surge no discurso do modelo proposto de confessionalidade do Rio de Janeiro e

assumido na legislação da Bahia, que esta matéria de ensino seria definida pelas autoridades religiosas; os docentes do ensino serão também indicados e credenciados pelos credos, sendo que os pais e responsáveis é que indicam qual confissão religiosa os estudantes participam, segundo Arquidiocese do Rio de Janeiro este modelo é denominado de Confessional Plural.

No Estado da Bahia quem defendeu esta proposta de confessionalidade foi o deputado Vespasiano Santos que apresentou um projeto de lei que versa sobre o Ensino Religioso no Estado, que teve apoio da Arquidiocese local da Igreja Católica Apostólica Romana. Depois de algumas modificações no texto original, tornou-se a Lei 7.945, promulgada pelo governador César Borges, no dia 13 de novembro de 2001. Na referida Lei, é vedada qualquer forma de proselitismo, porém fica estabelecido que o Ensino Religioso seja oferecido na forma confessional pluralista, pois deve respeitar a diversidade cultural e religiosa. Porém, é facultada ao aluno ou ao seu responsável a sua matrícula na disciplina que devem ter professores e conteúdos próprios a cada confissão:

Art. 1º - O Ensino Religioso é parte integrante da formação básica do cidadão, cumprindo ao Estado ministrá-lo nos horários normais de funcionamento das escolas públicas estaduais de educação básica, especial, profissional e reeducação, nas unidades escolares vinculadas as Secretaria de Educação e da Justiça e Direitos Humanos.

§1º- A disciplina instituída pôr esta Lei é de matrícula facultativa, sendo disponível na forma confessional pluralista, assegurando o respeito à diversidade cultural e religiosa, vedada quaisquer formas de proselitismo (Lei 7945/2001)

O conteúdo e o professor será definido pela tradição religiosa:

Art. 2º - Para ministrar o Ensino Religioso o professor deverá ter formação específica, comprovada pôr certificado fornecido pela respectiva igreja ou entidade pôr ela mantida ou credenciada.

Art. 3º - O programa da disciplina instituída por esta Lei será estabelecido pela Secretaria de Educação do Estado, conjuntamente com as instituições religiosas competentes credenciadas junto à Secretaria.

A proposta aprovada para essas duas unidades federativas, tiveram orientação similar para todos os estados em texto incluído no Acordo aprovado entre o estado brasileiro e a Santa Sé. Nele seria reincluído o modelo confessional passando a ser denominado de pluriconfessional, pois, segundo autoridades da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, compreendem a atual legislação como alusivo a uma "religião genérica",

aconfessional, indefinida, sendo que tal ‘religião’ não existe.

E se o Estado quisesse administrar esta forma de ensino genérica, esta sim seria contra a laicidade do próprio Estado porque ele não possui uma religião própria, mas deve respeitar as formas religiosas que se encontram na sociedade. É importante ressaltar que esse Ensino Religioso é sim ‘confessional’, mas é, ao mesmo tempo, pluralista, enquanto o Estado oferece aos alunos de todos os credos os ensinamentos religiosos próprios, em conformidade com sua identidade de fé, e é perfeitamente democrático e leigo, porque só será ministrado aos que, livre e facultativamente, o requeiram.

Artigo 11 A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do Ensino Religioso em vista da formação integral da pessoa. §1º. O Ensino Religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (Decreto 7.107 – 11 de fevereiro de 2010).”

A concepção da disciplina foi questionada no Supremo Tribunal Federal, foi defendida na audiência pública no dia 15 de junho de 2015 pelo Ministro Roberto Barroso de quatro formas:

- a) Arquidiocese do Rio de Janeiro - O diplomata Luiz Felipe de Seixas Corrêa, que, na condição de embaixador do Brasil junto à Santa Sé chefiou a missão brasileira que discutiu o acordo ratificado pelo Decreto 7.107/2010, defendeu, em nome da Arquidiocese do Rio de Janeiro, que o documento manteve os princípios constitucionais da separação igreja-Estado e da liberdade religiosa. A seu ver, o texto, em vez de limitativo, é garantidor da liberdade religiosa e da não discriminação, que podem inclusive ser usadas pelas demais denominações religiosas como padrão para o reconhecimento de prerrogativas análogas. A Arquidiocese defende que o Ensino Religioso seja confessional – “caso contrário, o legislador teria usado a expressão ‘ensino de religião’”, assinalou. “Interpretar o Ensino Religioso como o da história das religiões não é compatível nem com a letra nem com o espírito da lei”.
- b) Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados - O consultor da Câmara dos Deputados Manoel Moraes criticou as posições

“laicizantes”, que teriam viés ideológico, em contraposição aos movimentos pela laicidade. “O movimento laicante é uma roupagem nova do positivismo comtiano, que tenta banir o Ensino Religioso das escolas públicas, à revelia da Constituição”, afirmou.

- c) Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – “O Brasil é um Estado laico, mas não é um Estado ateu, tanto que o preâmbulo da Constituição Federal evoca a proteção de Deus”, afirmou o representante da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Antônio Carlos Biscaia, na audiência sobre Ensino Religioso nas escolas públicas. O representante católico ressaltou que Ensino Religioso confessional não significa proselitismo religioso, ao destacar diferenças entre o ambiente escolar e o paroquial, ele pontuou que “a alegação de que laicidade do Estado é a única admitida é uma alegação equivocada, o Ensino Religioso é distinto da catequese”. “O Ensino Religioso como disciplina tem uma metodologia e linguagens adequadas em ambiente escolar que é diferente da paróquia”, afirmou. Assim, a CNBB se manifesta contra a ação que questiona o Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras, defendendo os termos do acordo firmado entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, garantido pelo Decreto 7.107/2010.
- d) Frente Parlamentar Mista Permanente em Defesa da Família - Representando a frente parlamentar que reúne 268 deputados federais e senadores, o deputado Pastor Eurico (PSB/PE) manifestou-se favoravelmente ao Ensino Religioso, que, no seu entender, “leva as pessoas a aprender mais sobre valores e relacionamentos interpessoais”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre o Ensino Religioso criado no século XVIII com a oficialização do Catecismo de Sagan para todo o Império pela Comissão de Instrução para as escolas inferiores do Império Austro-Húngaro (JUNQUEIRA; WAGNER, 2011, p. 34) com ensino da doutrina católica nas instituições públicas deste Império, trata-se de disciplina criada e introduzida na modalidade confessional, sendo este o primeiro perfil disciplinarizado no ocidente,

posteriormente ampliado para outros territórios.

No Estado Brasileiro, entre a primeira legislação (1827) e a mais recente (2010) com a perspectiva confessional para a disciplina são 187 anos.

Inicialmente, o país era reconhecido por ter uma religião oficial, e por esse motivo, o ensino difundia a doutrina religiosa. Porém, após a mudança de regime de monarquia para república, o país assumiu a perspectiva de laicidade e na última constituição (1988) o reconhecimento da diversidade como um valor nacional.

Para a legislação educacional que define a proposta para a organização do Ensino Religioso (Redação dada pela Lei 9475 de 22.7.1997) está assegurado o respeito pela diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. Este texto é coerente com o artigo 03 da Lei 9394 de 1996 que afirma ser o ensino no Brasil ministrado entre os princípios pelo pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas (III), assim como respeito à liberdade e apreço a tolerância (IV), o que contradiz o modelo confessional. Portanto, a revisão histórica do processo a partir de documentos sobre o desenvolvimento da presença do modelo confessional no Brasil permite rever a coerência deste componente curricular com os princípios da Educação Nacional.

REFERENCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS (ABNT). NBR 6023. Informação e Documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002

ALVES, L; JUNQUEIRA, S. *Educação Religiosa: construção da identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar*. Curitiba: Champagnat, 2002.

APPOLINÁRIO, F. *Dicionário de metodologia científica: um guia para a produção do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas, 2009.

BUENO, E. *Brasil: uma história. A incrível saga de um país*. São Paulo: Ática, 2003.

CECCHETTI, E. *A laicização do ensino no Brasil (1889-1934)*. 2016. 322 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CHERVEL, A. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria & Educação*, 2, p.177-229, 1990.

CONCEIÇÃO, F. *A religião e a formação do cidadão: um estudo sobre a obra Ensino Religioso e Ensino Leigo de Leonel Franca*. 2012. 198 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências de Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

FIGUEIREDO, A. *O Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1995.

FRANCA, L. *Ensino Religioso e Ensino Leigo: aspectos pedagógicos, sociais e jurídicos*. Rio de Janeiro: Schimidt, 1931.

GIL, C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

JUNQUEIRA, S. Ensino Religioso: espaço dos catecismos. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, 1283-1314, 2014.

JUNQUEIRA, S; WAGNER, R. (org). *O Ensino Religioso no Brasil*. 2. ed. Curitiba: Champagnat. 2011.

MARINS, J. *Escola em missão*. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

MOTTA, E. *Direito Educacional e educação no século XXI*. Brasília: UNESCO, 1997.

OLIVEIRA, L.; JUNQUEIRA, S.; ALVES, L.; KEIM, E. *Ensino Religioso no Ensino Fundamental*. São Paulo: Cortez, 2007.

SÁ-SILVA, J; ALMEIDA, C.; GUINDANI, J. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2009.

WERNER. *Os problemas nacionais e o Ensino Religioso*. Porto Alegre: Globo, 1933.

DEI VERBUM: 50 ANOS DEPOIS, AINDA UM RENOVADO ESTÍMULO AO DA BÍBLIA NA IGREJA

Dei Verbum: 50 years later, renewed stimulus to the study of the Bible in the Church

Ney de Souza*

Reuberson Rodrigues Ferreira, MSc**

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar a atualidade da Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Esta constituição foi elaborada pelo Concílio Vaticano II. Sua versão definitiva foi alcançada após uma centena de reflexões e da revisão de quatro documentos (Schema). Seguida à sua publicação desencadeou-se uma série de interpretações e de atividades em torno da Bíblia. Na vida da Igreja desenvolveram-se métodos de análises e de estudo do Texto Sagrado. Ela recobrou seu espaço na vida Eclesial. A interpretação da Escritura na América Latina, mormente no Brasil, aproximou da população a compreensão da Bíblia. Essa abertura para uma interpretação pastoral da Bíblia constituiu-se, ainda hoje, a grande atualidade da *Dei Verbum*. Pretende-se com isso demonstrar que esse caminho interpretativo aberto, bem como a presença da *Dei Verbum* nos documentos oficiais da Igreja no Brasil é a manifestação cabal da atualidade da referida Constituição Dogmática.

PALAVRAS-CHAVE: *Dei Verbum*. Concílio. Bíblia. Igreja. Interpretação. Atualidade. Palavra de Deus.

ABSTRACT

This article aims to present the actuality of the Dogmatic Constitution *Dei Verbum*. This constitution was produced by the Second Vatican Council. Its final version was reached after a hundred reflections and the revision of four texts (Schema). Following its publication a series of interpretations and activities were developed around the Bible. Methods of analysis and study of the Sacred Text were developed in the life of the Church. It has regained its place in ecclesial life. The interpretation of Scripture in Latin America, especially in Brazil, brought the understanding of the Bible closer to the population. This openness to a pastoral interpretation of the Bible is still today the great relevance of *Dei Verbum*. It is intended to demonstrate that this open interpretive path, as well as the presence of *Dei Verbum* in the official documents of the Church in Brazil, is the maximum proof of the actuality of the Dogmatic Constitution.

KEYWORDS: *Dei Verbum*. Bible. Council. Church. Interpretation. Actuality. God's words.

* Pós-doutorado em Teologia na PUC RJ. Doutor em História eclesiástica pela Gregoriana, Roma e registro na USP. Líder do grupo de pesquisa no CNPq Religião e política no Brasil contemporâneo. Professor na graduação e pós-graduação na PUC/SP.

** Mestrando em Teologia PUC/ SP. É membro do grupo de pesquisa no CNPq Religião e política no Brasil contemporâneo. Especializado em Teologia, história e Cultura Judaica pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCEJ - SP) e Docência do Ensino Superior pela Faculdade de Educação São Luís.

1 INTRODUÇÃO

Pouco mais de cinco décadas marcam a distância que se está do encerramento do Concílio Vaticano II (1962-1965). Um evento considerado uma “flor espontânea de inesperada primavera” (João XXII, 1963, p.39) que marcou profundamente a Igreja. Com ele quase cinco séculos de um conturbado, beligerante e controverso relacionamento com modernidade foi, em certa medida, mitigado, repropoando o lugar da Igreja na sociedade contemporânea.

Como fruto imediato dessa Assembleia Conciliar, as janelas do Vaticano abriram-se aos “sinais dos tempos” (João XXII, 1961), para usar uma imagem cara ao Papa que convocou o Concílio. Esse evento, legou à história eclesial e à humanidade quatro importantes Constituições, nove Decretos e três Declarações. De igual modo e, talvez mais importante, fez reverberar no interior da Igreja um profundo espírito de colegialidade, atualização e renovação sintetizado na palavra italiana *aggiornamento*, popularizada em diversos ambientes acadêmicos e eclesiais.

Esses longos anos aos quais se alude, no entanto, não foram suficientes para açambarcar a grandeza das reflexões no Concílio produzidas¹. Não foi tempo suficiente para recepcionar, de maneira consistente e concreta, a totalidade de suas intuições. Destarte, deve-se mencionar que o Concílio ainda tem muito a ser explorado por teólogos, biblistas e pesquisadores. Conserva, portanto, uma atualidade pujante.

Dentre os documentos conciliares encontra-se a Constituição Dogmática Sobre a Revelação *Dei Verbum*, que é o objeto de pesquisa deste artigo. Acerca desse documento conciliar pode-se dizer que, desde as consultas preliminares feitas aos bispos, já era salientada sua necessidade. Esses queriam uma reflexão positiva e assertiva sobre a Revelação. Esse imperativo foi assumido quando em 18 novembro de 1965 veio à luz a Constituição sobre a Revelação (*Dei Verbum*). A magnitude e a necessidade desse documento, desde a primeira hora do Concílio, denotam sua perenidade para os anos imediatamente seguintes e para o tempo presente.

¹ Para aprofundar sobre a Teologia da recepção, consultar: THEOBALD, Christoph. *A recepção do Concílio Vaticano II*. I. Acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015; CONGAR, Yves. *La recepción como realidad eclesiológica*. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/322.htm> Acesso em: 17 jun. 2016 (08h53).

Este artigo, de modo específico, apresentará aspectos das contribuições e impulsos que a *Dei Verbum* propôs acerca do lugar da Bíblia na Igreja. Como caminho metodológico, será feita uma incursão pelo viés trilhado nas sessões Conciliares (e antes delas) pela *Dei Verbum* até constituir-se como documento conciliar. Desse ponto, apresentar-se-á um sumário dos capítulos e dos temas dessa constituição. Por fim sustentado pelas orientações da constituição, particularmente o capítulo VII, será apresentado como suas intuições sobre o lugar da Bíblia na vida da Igreja, particularmente no Brasil, foram absolvidos favorecendo a interpretação, o uso e a acolhida da Palavra de Deus.

2 DEI VERBUM: DAS APORIAS À CONSTRUÇÃO DE UMA CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA

A *Dei Verbum* é um dos dezesseis documentos emanados do Concílio Vaticano II. Associa-se a uma única outra constituição como dogmática, a *Lumen Gentium*. De igual modo, liga-se a *Sacrosanctum Concilium* e a *Gaudium et spes* que, embora não sejam dogmáticas, são constituições conciliares, diferentes dos decretos e declarações que despontaram no Concílio. Essa constituição é chamada de dogmática porque versa “sobre uma doutrina de valor normativo para fé da Igreja” (SILVA, 2006, p. 28), no caso a Revelação. A Constituição Dogmática *Dei Verbum* possui seis capítulos e vinte seis números nos quais busca sintetizar os pontos fundamentais da doutrina católica sobre a revelação Divina. O atual formato desse documento, no entanto, foi precedido por um imenso número de discussões e reflexões (SOUZA, 2015).

Passando em revista a história do Concílio Vaticano II, pode-se afirmar que a Constituição Dogmática sobre a Revelação foi aquela que teve o mais complexo processo de elaboração (LIMA, 2015, p. 249; MENDOZA, 2016, p.558; FISICHELLA, 1992, p. 272). Desde o primeiro esquema até o texto final, foram quatro redações amplamente debatidas. Ela inspirou “onze Congregações Gerais e provocou mais de 174 discursos” (SILVA, 2006, p. 30). Percebe-se, outrossim, desde o escrito inicial até a versão promulgada uma guinada significativa na concepção de revelação que ela açambarcou em seu texto (VASCONCELOS; SILVA, 2015, p. 33) As discussões sobre o esquema da Revelação tiveram debates acalorados (AS I/3, p. 55: AS I/3, p. 26. SOUZA, 2015).

Após o anúncio da convocação do Concílio, vários passos foram dados até a sua abertura. Dentre eles, pela comissão preparatória (KLOPPENBURG, 1963, p. 109-110) foi organizada uma consulta geral aos bispos, superiores religiosos e faculdades católicas do mundo inteiro sobre eventuais temas que deveriam ser refletidos pelos Padres Conciliares. Entre as inúmeras sugestões que foram remetidas à comissão, foi pontuado que deveria ser feita uma reflexão positiva sobre a questão da revelação (RUIZ, 1969, p. 5; VASCONCELOS; SILVA, 2015, p. 31)

Na primeira sessão conciliar, o tema da revelação foi apresentado. Seu conteúdo foi consignado sob o título *Schema Compendiosum Constitutionis de fontibus Revelationis*,² elaborada pela comissão teológica presidida pelo Cardeal Alfredo Ottaviani. Esse *Schema*, no entanto, apresentou-se como incipiente e incapaz de atender às expectativas dos Padres Conciliares (VASCONCELOS; SILVA, 2016, p. 33; LIMA, 2015 p. 249) Essa insatisfação, ao ser transformada em votos, não atingiu os dois terços necessários para que ele fosse rechaçado e definitivamente abandonado. Por isso, foi preciso a intervenção explícita de João XXIII que nomeou uma comissão *ad hoc* (Comissão mista) para refletir sobre o tema. Ao mesmo tempo, o Romano Pontífice anunciou a elaboração de um novo texto chamado *de Divina Revelatione* (KLOPPENBURG, 1963, p. 191).

Esse novo texto não teve tempo hábil para ser ajuizado durante a Primeira Sessão Conciliar. Assim, durante o recesso da primeira para segunda sessão, após ser reescrito, - precisamente em maio de 1963 - ele foi enviado aos bispos para uma nova avaliação. Embora tivesse mudanças e uma reflexão mais positiva sobre a revelação, as reações foram adversas e não menos insidiosas (COSTA, 2007, p. 96). Novamente, o texto foi submetido a uma reestruturação devido às imensas críticas. Ele não será, por isso, apresentado na segunda Sessão.

No hiato entre a segunda e a terceira sessão, a Comissão teológica recebeu mais de 280 intervenções escritas (KLOPPENBURG, 1965, p. 94.). Formou-se, assim, uma subcomissão teológica composta por sete Padres Conciliares e por dezenove peritos

² MENDOZA, Claudia. *Logros e Tareas*. Disponível em: <http://www.academia.edu/>. Acessado em: 06.05.2016. (07hs40); “Se habían presentado además a los padres conciliares otros esquemas (de alguna manera competidores del documento oficial): 1) Uno elaborado por el Secretariado para la unidad de los cristianos (Stakemeier, Feiner). 2) Otro redactado por K. Rahner y patrocinado por las conferencias episcopales de Austria, Bélgica, Francia, Holanda y Alemania (*De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*). 3) Un tercero, breve, redactado por Y. Congar (*De Traditione et Scriptura*)”.

(COSTA, 2007, p.97;). Seu intento era sintetizar e harmonizar as ponderações que haviam sido feitas bem como alinhar um texto mais coeso que seria debatido na terceira sessão conciliar, já sob a regência de Paulo VI. Um terceiro esquema, portanto.

No início da terceira sessão Conciliar, esse esquema foi apresentado em aula pelos prelados Francisco Franié, Bispo de Split (Iugoslávia), e *Ermenegildo Florit*, arcebispo de Florença, Itália, representando as tendências que havia dentro da própria subcomissão (KLOPPENBURG, 1965, p. 95). De um modo geral, o texto foi acolhido com aparente tranquilidade. Esse fato, contudo, não o isentou de pedidos de emendas e alterações. Em pouco mais de vinte dias, essas alterações foram coligidas, aprovadas na Comissão Teológica e remetidas aos Padres Conciliares. O cronograma das Congregações Gerais não permitiria, todavia, que elas fossem ainda debatidas nessa sessão. Ficando, assim, para o quarto e último período do Concílio (SOUZA, 2015).

A última sessão do Vaticano II iniciou suas atividades na segunda metade de setembro de 1965. Conforme assinalado no período anterior, a discussão sobre a revelação foi reproposta e submetida a votação. O terceiro esquema, amalgamando os diversos ‘modos’ – propostas de alterações -, foi submetido à avaliação dos Padres Conciliares e votado ponto a ponto. Sendo aprovado de uma maneira geral, embora lhe tenha sido impingido ainda 1.497 votos modificativos (KLOPPENBURG, 1965, p. 348.) A eles, uma comissão especialmente formada (*Comissão Parvum*) verteu seus trabalhos, apresentando os resultados para serem sufragados em uma particular Congregação Geral, nomeadamente a centésima quinquagésima quinta.

Tal Congregação deliberou e votou sobre o esquema conciliar, assegurando as devidas modificações³. Discutida capítulo por capítulo, houve ao final um sufrágio do conjunto total do texto que recebeu 2.081 placet, 27 non placet e 07 votos nulos. Desse ponto ela foi remetida ao Sumo Pontífice, que a promulgou em 18 de novembro de 1965. Tendo nesse dia, na oitava sessão pública do Concílio, 2.344 votos favoráveis e 06 contrários(AS IV/5 p. 751-753). De fato, das aporias chegou-se à construção de uma constituição. Surgiu então o que hoje é conhecido como a versão final da Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação.

³ Digna de nota foi a alteração que mudou o nome da constituição de “Sacrossanta Sinodus” para *Dei Verbum*. Essa questão recebeu 2.194 consignados em 2.169 Placet, 23 no placet e dois votos nulos (KLOPPENBURG, 1964, p. 349).

3 CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DEI VERBUM SOBRE A REVELAÇÃO: PERSCRUTANDO O TEXTO FINAL

A intensa discussão sobre essa Constituição Conciliar, como se apresentou no tópico anterior, não foi fruto apenas de beligerâncias ou disputas dos Padres Conciliares. Antes foi obra de reflexões ulteriores que atingiam toda Igreja. Assim, uma ligeira digressão faz-se necessária, antes de detalhar o documento final, para compreender as ideias que secundavam o Concílio e, conseqüentemente, forjaram a confecção do texto final (SOUZA; GONÇALVES, 2013)

A Constituição Dogmática Dei Verbum (KASPER, 2016) foi elaborada sobre a reminiscência de inúmeras querelas históricas e imediatamente próximas ao evento conciliar. Elas, de certo modo, remontam a Trento (1545-1563) como questão da reforma e contrarreforma e ao Concílio Vaticano I (1869-[?]) como a Interpretação da teoria das duas fontes da revelação. De igual modo, estão relacionadas a situações imediatamente próximas ao Vaticano II tais como a reflexão sobre os métodos exegéticos (Teoria das Fontes/formas, *Formgeschichte*) e a relação dos leigos com Sagrada Escritura.

Do Concílio de 1545 e do Vaticano I ainda respingava na antevéspera do Concílio Vaticano II a complexa interpretação das relações entre a Tradição e Escritura (Teoria das Duas fontes). A rigor, era o questionamento protestante, fruto da tese *Sola Scriptura*, sobre a legitimidade da Tradição para propor em igual autoridade verdades sobre a revelação (VASCONCELOS; SILVA, 2015, p. 37-38).

No que diz respeito aos métodos de estudo da Bíblia, o avanço das ciências em geral cobrava da Igreja uma posição sobre a questão das verdades bíblicas (inerrância da Bíblia). A teoria das formas e aceitação delas gerava, no imaginário de alguns, dúvidas sobre a inspiração divina contida nas Sagradas Letras. “Tratava-se, na verdade de colocar em discussão outro problema igualmente intrincado de teologia fundamental: a relação entre revelação e inspiração” (SILVA, 2006, p. 31).

Por fim, a Igreja foi, de certo modo, convocada a refletir sobre o uso e a leitura da Sagrada Escritura (SILVA, 2006, p. 31-32). Movimentos como o de renovação Bíblica, Litúrgica e Teológica reclamavam um uso mais bem aparelhada da Sagrada Escritura na

vida da Igreja. De outro lado, o crescente interesse dos fiéis acerca do texto bíblico, impingiam uma acurada postura do Concílio sobre a Sagrada Escritura, sobre sua correta interpretação e uso. Desse modo, supunha-se que o Vaticano II, pudesse em algum documento conciliar arguir sobre a Sagrada Escritura.

A questão das fontes da revelação, os métodos exegéticos e o uso da Bíblia refletiram diretamente no documento final *Dei Verbum*. Segundo Cassio Murilo, essas aporias foram sensivelmente dirimidas dentro do documento conciliar. O problema da intrincada relação entre Escritura, Revelação e Tradição foi abordado no primeiro e no segundo capítulos. Os métodos exegéticos e a relação inspiração e revelação foram elucidados no terceiro capítulo. A problemática do uso e da leitura da Sagrada Escritura, por fim, teve lugar nos três capítulos finais (SILVA, 2006, p. 315).

A Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação, como já se afirmou, possui seis capítulos e vinte seis números nos quais busca sintetizar os pontos fundamentais da Doutrina Católica sobre a Revelação divina. São capítulos que “vão se sucedendo organicamente, indo do mais amplo (revelação, Palavra de Deus) ao mais específico (a Escritura) passando pelos meios pelos quais a revelação se dá (Tradição e Escritura)” (LIMA, 2015 p. 250). Cotejando-a com outras Constituições conciliares, verifica-se que ela é a menor. Seu tamanho, contudo, não reflete, necessariamente, o seu acirrado processo de confecção e a densidade do seu conteúdo.

Após um breve proêmio, no qual é afirmado que nos passos de Trento e do Vaticano I, também o Concílio Vaticano II pretende apresentar uma reflexão sobre doutrina da revelação (DV 1), inicia-se o capítulo primeiro da Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação. Ele anuncia o sentido da revelação: comunicação de Deus à humanidade, desde a criação e definitivamente em Jesus Cristo (DV 4). Não haverá outra forma de revelação. A fé é a resposta do homem a essa revelação e, por meio do Espírito Santo, em seus dons, é aperfeiçoada a fé e o entendimento da revelação (DV 5). A revelação, por fim, é necessária para que o homem chegue ao conhecimento das coisas divinas, que não lhe são vedadas pela luz da razão (DV 6).

O capítulo segundo versa sobre a relação entre Revelação e Tradição. Deus revelado, confiou aos apóstolos a transmissão da fé (DV 7). Estes por sua vez, a outorgaram aos seus legítimos sucessores para que ela fosse sempre viva. O que foi transmitido é o

conjunto de elementos que conduzem a vida de fé do povo (DV 8). Dela a Igreja retira sua doutrina, vida e culto. Tal tradição, por sua vez, progride pela assistência do Espírito Santo. É nela que se reconhece a inspiração e se compreende melhor a Escritura (DV 8). Tradição e Escritura, portanto, estão intimamente ligadas e de ambas resulta a certeza da Igreja acerca de tudo que foi revelado (DV 9). Elas são um só Sagrado Depósito confiado à Igreja, de onde o Magistério extrai seus ensinamentos. Os três elementos – Magistério, Tradição e Escritura - estão intimamente ligados e, a seu modo, colaboram para salvação das almas (DV 10).

A inspiração, a interpretação da Escritura e a questão da inerrância – termo que a *Dei Verbum* não utiliza para evitar maiores querelas - são descritos no terceiro capítulo da *Constituição Dogmática A Revelação* codificada na Bíblia é de inspiração divina e tem Deus como autor (DV 11). Desse modo, aquilo que os hagiógrafos divinos afirmam, deve ser entendido como sem erro e verdadeiro em vista da salvação humana (DV 11). A interpretação dos textos, por isso, deve levar em consideração o que Deus quis manifestar mediante as palavras do hagiógrafo (DV 12) bem como os estilos literários, o espírito que foi escrito, a unidade da Sagrada Escritura, a tradição da Igreja e a analogia da fé. Ao exegeta, cabe pesquisar o sentido dos textos bíblicos e submeter suas conclusões ao juízo da Igreja, seu último árbitro. O uso da linguagem humana para expressar a revelação, por fim, é um ato de condescendência de Deus (DV 13).

O quarto e o quinto capítulos tratam, respectivamente, do Antigo e do Novo Testamento. O Antigo Testamento, afirma o texto, é divinamente inspirado e de valor perene (DV 14). Ele revela a economia da salvação ordenada em vista da redenção de Cristo (DV 15). O Segundo Testamento, por sua vez, atesta o vigor da palavra de Deus (DV 16). Nele, o evangelho tem primazia, pois é o principal testemunho da vida e doutrina do Verbo encarnado e bem gozam de fonte Apostólica (DV 18). Sobre tais narrativas bíblicas, a Igreja atesta a historicidade de suas compilações (DV 19). Entre ambas, deve-se dizer, há uma complementaridade e interdependência (DV 16). Por fim, os demais livros do cânon são assinalados (DV 20).

O Sexto e último capítulo ocupa-se do lugar da Sagrada Escritura na vida da Igreja. Ela é venerada e, juntamente com a tradição, é regra suprema de fé (DV 21). Deve, por isso, estar ao alcance dos fiéis em traduções vernáculas feitas, inclusive em parceria com os

cristãos e os “irmãos separados” (DV 22). O esforço para compreendê-la deve sempre mais ser favorecido de forma que alimente os homens no amor de Deus (DV 23). Para a Teologia, a Sagrada Escritura deve ser alma e nutrir os ministérios da palavra como a catequese, a instrução Cristã e a homília (DV 24). A leitura e o estudo das Sagradas Escrituras devem ser estimulados e sua riqueza apresentada, também na liturgia. Compete, por fim, aos bispos educar para um correto uso da Bíblia e para compreensão dela, compilando, para isso, edições dotadas de notas explicativas (DV 25). Com isso, a palavra de Deus se difundirá e trará novo impulso à Igreja (DV 26).

Percorridos os seis capítulos da Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação e avançando mais de cinco décadas de sua publicação, pode-se observar o impulso que ela possibilitou ao uso e interpretação da Sagrada Escritura na América Latina, mormente no Brasil, e salientar sua vitalidade em estimular leituras dos textos bíblicos que dirimam leituras fundamentalistas que, paulatina e silenciosamente, se dilatam.

4 A ATUALIDADE DA *DEI VERBUM*: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CAMINHOS TRILHADOS NO ESTUDO E USO DA BÍBLIA NO BRASIL

A lufada do Espírito Santo sobejada na Igreja com o Concílio Vaticano II inflamou, em grande medida, bispos do mundo inteiro. A partir desses ventos, organizaram-se inúmeras atividades no intuito de recepcionar aquilo que fora refletido e que precisava criar raízes sólidas na realidade concreta das igrejas espalhadas pela *orbi*. Tratava-se de um caminho não cheio de certezas, mas tomado pela convicção de que o que fora refletido nos quatro anos do Concílio deveria penetrar até as mais profundas camadas da Igreja.

Na América latina, especialmente no Brasil, a recepção criativa e dinâmica do Concílio deu-se em todos os níveis preconizados pelos Documentos Conciliares. Desde a Liturgia até o Ecumenismo, perpassando a eclesiologia e a formação do clero, não faltaram esforços para consumir a “flor de primavera” sonhada pelo “Papa Bom”. No que se refere à Revelação e à Sagrada Escritura, sintetizados na *Dei Verbum*, pode-se dizer que a Igreja na América Latina não foi menos profícua. De fato, a Bíblia na vida da Igreja situada na “Terra de Santa cruz” galgou patamares significativos, mesmo que ainda estejam aquém do ideal. Desde o acesso ao texto sagrado até a consciência de uma pastoral

profundamente animada pelo espírito bíblico percebe-se sinais da penetração da Constituição Dogmática sobre a Revelação nessa Igreja.

Algumas afirmações e ideias expressas pela Constituição Dogmática *Dei Verbum*, particularmente no Capítulo VI, sustentaram uma nova postura face aos textos sagrados e forjaram corpo de uma posição mais apropriada em relação a Sagrada Escritura. A esse respeito, revela o Documento de estudo da CNBB número 97 sobre a iniciação cristã, axiomas como aquele expresso no número vinte da *Dei Verbum* que assegura a equiparação entre a mesa da palavra e a mesma Eucarística, possibilitou uma maior estima pela palavra de Deus. A sugestão de elaboração de traduções, a acolhida do método histórico-crítico e o incentivo à pesquisa, sugeridos nos números doze, vinte e dois e vinte três da Constituição sobre a Revelação permitiram conhecer melhor e mais profundamente a Escritura (CNBB, 206, 115). Ações que, como se apresentarão, ganharam espaço na Igreja do Brasil.

Nessa mesma linha, o reconhecimento da primazia do texto sagrado como alma da Teologia, afirmado no número vinte e quatro da Constituição Dogmática sobre a Revelação, bem como a insistência de que ela deveria permear todas atividades eclesiais, fez com que conhecimento bíblico, também, chegasse, de forma clara, ao povo mais simples e se buscasse, sobretudo em tons vividos, passar da pastoral bíblica à animação bíblica da pastoral. Tais afirmações pontuadas, comprova-se que, historicamente, ganharam força substantiva na realidade concreta da Igreja neste país continental.

À guisa de comprovação das ideias acima mencionadas, pode-se dizer que, na área acadêmica, a pesquisa bíblica foi estimulada, programas de estudos pós-graduados com concentração em Sagrada Escritura bem como cursos livres de formação bíblica atingiram indicadores crescentes. A bem da verdade, deve-se dizer, no Brasil, o estudo e a difusão da Bíblia através de semanas bíblicas e cursos por correspondência com ampla penetração em vários estados do país já eram protagonizado pelo Frei José Pedreira de Castro (ASSIS, 1987, p. 17-21), antes do Concílio. A partir do Vaticano II, particularmente em relação à Sagrada Escritura, esse aspecto foi acentuado. Para citar apenas algumas pode-se recordar que os programa de Pós-graduação em Teologia da PUC de São Paulo, do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Sul que possuem, em nível de mestrado e/ou doutorado linhas de pesquisa com ênfase em teologia bíblica. Há, ainda, as Faculdades Jesuítas de Belo

Horizonte(FAJE) e do Recife (UNICAP) que oferecem linhas de Pesquisa em literatura bíblica.

No campo editorial, inúmeras publicações eclodiram nos anos pós-conciliares, revelando a capacidade hermenêutica latino-americana e assegurando o acesso de um público maior ao Texto Sagrado (SILVA, 2006, p. 22-53) e à literatura especializada sobre a Bíblia. Não raro, pessoas não iniciadas em bibliografia sobre a Bíblia, podem acessar introduções em língua vernácula que ajudam e ampliam a compreensão de textos bíblicos (BARBOZA, 2016). Espera-se que quiçá, do ponto de vista prático, esse aparato concorra para uma leitura dos sinais dos tempos a partir do evangelho (FIUC, 2017, p. 36s).

O apelo às traduções da Bíblia, preconizada pela *Dei Verbum*, ecoou de forma surpreendente no corpo eclesial. Encontra-se hoje, em diversos níveis, com várias orientações e traduções, exemplares da Sagrada Escritura. Esforços nesse sentido legaram algumas versões que são balizadores no horizonte da caminhada bíblica do Brasil. Alude-se, entre outras, a Edição Ave-maria, uma das primeiras no país, traduzida do francês (MALZONI, 2016, p.69), publicada já antes do Concílio, mas reeditada várias vezes após o Vaticano II.

No período pós-conciliar, em 1967, as Paulinas lançaram uma versão da Bíblia em português, traduzida dos originais para o italiano pelo Pontifício instituto bíblico (MALZONI, 2016, p. 78). Na sequência, a mesma editora apresentou a Bíblia de Jerusalém, traduzida a partir da versão francesa *La Sainte Bible*, por uma equipe de biblistas católicos e protestantes coordenados pelo Dominicano, Frei Gilberto Gorgulho (MALZONI, 2016, p. 89). Houve outras versões no Brasil decorrentes do apelo às traduções lançado pela Constituição pastoral *Dei Verbum*, como a Tradução Ecumênica da Bíblia, inspirada na versão francesa conhecida como *Traduction œcuménique de la Bible*, de 1976. Ela foi publicada no Brasil, em 1996, sob a responsabilidade de Gabriel Galanche e outros estudiosos.

Outras publicações com ideal de oferecer acesso ao estudo e à compreensão da Palavra de Deus foram despontando ao longo dos anos. Cita-se a recentemente reeditada, Bíblia pastoral, vertida desde os textos originais. Ela foi traduzida e publicada em partes (Primeiro o Novo testamento, depois a Bíblia completa). Em sua opção de tradução serviu-se de uma linguagem simples que a popularizou. Há, ainda a Bíblia do Peregrino, tradução

da versão espanhola, que aportou com um especial subsídio à pesquisa bíblica desde 2002. Ela foi dotada em mais de um quarto (1/4) do seu conteúdo, de notas explicativas favorecendo o estudo e o aprofundamento.

Evoca-se, por fim, a edição comemorativa dos cinquenta anos da CNBB, que hoje está na sua décima quarta edição e tornou-se a base para os documentos dessa instituição. Ou ainda, edição de Aparecida e a tradução da Bíblia - por hora só o Novo Testamento - organizado pela Paulinas. São inúmeras iniciativas de tradução da Sagrada Escritura. Elas atestam a vitalidade da caminhada bíblica no Brasil sob o impulso da *Dei Verbum*. Não obstante, alerta Cassio Murilo, nesse esforço há, por um lado o benefício do acesso aos textos sagrados de quem não lê os originais e, por outro, o prejuízo da falta de uniformidade nas publicações que usam os textos bíblicos (SILVA, 2006, p. 48).

Na perspectiva da adoção dos Métodos para leitura bíblica, também recomendados pela *Dei Verbum*, no horizonte brasileiro despontou uma inovadora e promissora metodologia: A Leitura Popular da Bíblia. Sem prescindir do rigor metodológico que o estudo científico da Bíblia exige, essa abordagem aproximou sensivelmente das camadas mais simples da leitura da Bíblia, fazendo-as ler o texto Sagrado sem violentar suas intenções primeiras. Tal método tem seus postulados principais alinhavados pelo carmelita holandês, radicado no Brasil, chamado Jacobus Gerardus Hubertus Mesters ou, simplesmente, Frei Carlos Mesters.

Em linhas gerais, a Leitura Popular da Bíblia consiste em uma tríplice base, a saber: Realidade, Bíblia e Comunidade - pré-texto, texto e contexto (MESTERS, 1984, p. 42). Numa realidade complexa ou beligerante, a comunidade serve-se do texto para iluminar a própria história. Ilumina-se a vida com os textos bíblicos, faz-se uma simbiose entre ambos. Assim, o pré-texto e o contexto são chaves de leitura e lugar hermenêutico do texto sagrado. Interpreta-se a vida pela Bíblia, sem desconsiderar as contribuições da tradição e da exegese, apresentadas, de maneira elementar, às camadas mais simples.

Avaliando o método da leitura popular da Bíblia, atestava Cavalcanti “a originalidade da proposta de Mesters consiste na síntese entre a contribuição da ciência, a orientação secular da Igreja e a novidade hermenêutica gerada no meio dos pobres e oprimidos de hoje” (CAVALCANTI, 2007, p. 76-103). Essa forma de leitura da Bíblia ganhou força nas Comunidades Eclesiais de Base por meio dos círculos Bíblicos e

representatividade e produção em instituições como Centro Bíblico (CEBI) e o Movimento Boa Nova (MOBON) para citar apenas alguns. Atualmente segue viva, também por iniciativa da CNBB, quando estimula as comunidades à *Lectio Divina* (CNBB, 2017). Deve-se dizer que o enfraquecimento das comunidades eclesiais de Base e o crescente fundamentalismo das leituras bíblicas, transformaram-se um entrave a uma leitura popular e correta da Sagrada Escritura.

Outro elemento sugerido pela *Dei Verbum* e assimilado com força na Igreja no Brasil, foi a ideia de animar toda atividade eclesial pelo espírito da Palavra de Deus (DV, 24). A Conferência Nacional dos bispos do Brasil (CNBB) já no ínterim do Concílio Vaticano II, através do Secretariado de Pastoral, empenhou-se, juntamente com a Liga de Estudos bíblicos, para “oferecer uma tradução brasileira da Bíblia” (BARBOZA, 2016) aos fiéis. De igual maneira, na tentativa de aproximar a Bíblia do povo e animar a pastoral, o Documento Catequese Renovada foi um instrumental singular e uma sensível passo no sentido de permear a pastoral pela Bíblia sobre a influência da *Dei Verbum*. Esse documento catequético associado à Constituição sobre a Revelação, afirma Barbosa, foi o que fundamentou a alteração do nome no plano de ação Pastoral da CNBB de Linha Catequética para Dimensão Bíblico-catequética na 29ª Assembleia da Conferência, em 1991 (BARBOZA, 2016). Tal alteração impulsionou seminários, publicações e popularização de textos⁴, outrora restritos ao universo acadêmico, as camadas mais simples de forma consistente e aprofundada.

No universo menos distante, na esfera institucional da Igreja no Brasil, com o intuito recobrar a vitalidade da *Dei Verbum* ainda se encontram diversas propostas. A Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini* que em muito do seu conteúdo inspira-se na *Dei Verbum*, fez eclodir sob a chancela da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil o Documento 97, intitulado Discípulos e servidores da Palavra de Deus na missão da Igreja. Este texto gestado no seio da quinquagésima assembleia geral dos bispos, dividido em três partes coloca-se como uma “resposta às exortações do Sínodo” (CNBB, 2012, p.6).

⁴ A título de exemplo, algumas publicações: *Coleção Verde de Estudos da CNBB: Crescer na Leitura da Bíblia; Ouvir e Proclamar a Palavra: seguir Jesus no Caminho; Como nossa Igreja lê a Bíblia. Versão Popular do Documento da Pontifícia Comissão Bíblica da Santa Sé.* Paulinas, 1993; *Ler a Bíblia com a Igreja. Versão Popular da Dei Verbum*, 2005. Paulinas e CNBB; *Conhecer nossas raízes. Jesus Judeu.* Edições CNBB, 2004. E por último na coleção: *Catequese à luz do Diretório Nacional de Catequese*, o livro: *A Palavra de Deus na História. Uma mensagem dos bispos para toda Igreja.* Edições CNBB, 2011.

Com esse propósito, o Documento cita oitenta e seis (86) vezes a Exortação Apostólica *Verbum Domini*; sete (07) vezes a *Dei Verbum*, quatorze (14) o *Documento de Aparecida* e seis(06) às *Diretrizes gerais da ação evangelizadora*(2011-2015). Ele está dividido em três partes que recordam seguramente a metodologia do Ver, Julgar e Agir. A primeira parte aponta a novidade trazida pela *Dei verbum* e a *Verbum Domini* na qual é claro que Deus quis se comunicar com o povo e mostra-se como fundamento dessa comunicação. O como e o onde da palavra de Deus no universo eclesial através da animação bíblica da pastoral é destacado na segunda parte do texto; Por fim, a terceira parte, dividida em três eixos, salienta a necessidade do conhecimento (catequese, estudo, bibliografia), da oração e do anúncio concreto e eficaz da Sagrada Escritura.

Sobre esse documento, embora pesem críticas (SILVA, 2015, p. 369-389) que denunciam diversas de suas lacunas, ele insere-se no universo de uma das mais recentes tentativas da Igreja no Brasil em salientar o lugar da Sagrada Escritura, como palavra revelada e fonte de animação de toda atividade eclesial. Associa-se ao clamor preconizado pelo Concílio, que ainda hoje retine de forma clara ao ouvido e coração de muitos, o desejo de animar a pastoral pelo espírito bíblico, como sugere o capítulo VI da *Dei Verbum*.

É inegável, por fim, que o lugar da Bíblia na vida da Igreja no Brasil tenha sido adjetivado por inúmeras ações. Elas caminham entre cursos bíblicos, metodologia particular e adoção institucional da animação bíblica da pastoral. Os esforços foram hercúleos. Deram frutos sensíveis, mas ainda está longe de uma ordinária e corriqueira convivência com o texto Sagrado. Atestado explícito, portanto, de que ainda se tem muito a ser desenvolvido na relação entre Bíblia, pastoral e instituição eclesial.

5 À GUIA DE CONCLUSÃO: NOVAS VEREDAS, OUTRAS SEARAS O MESMO ESPÍRITO

A Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação desencadeou uma revolução em vários níveis de sua reflexão sobre a Revelação e a Sagrada Escritura. A definitiva suplantação de uma visão instrutiva da revelação migrando para um conceito de comunicação de Deus ao homem foi um dos seus passos lapidares. O juízo sobre a questão da verdade da bíblica restringida a questão de salvação, dirimiu polêmicas seculares sobre as verdades da fé, sobre erros ou acertos que a bíblica poderia conter. Por fim, o estímulo

à animação de toda atividade eclesial pela Bíblia e o acesso livre aos Textos Sagrados a todos os fiéis foi o epicentro de atos diversos ligados ao conhecimento, ao diálogo e à redescoberta da Sagrada Escritura.

A *Dei verbum* foi um passo decisivo para recolocar a Bíblia nas mãos do povo e no centro da vida da Igreja. Sua complexa elaboração denuncia o cuidado com que foi preparado sua composição. Seu texto final repleto de inúmeros adendos, melhorados por diversas intervenções revelou-se um especial instrumental de compreensão da questão da Revelação, da Tradição e do Magistério. Estabeleceu-se, em seus vários axiomas, a relação entre o Antigo e Novo Testamento. Por fim, com uma propriedade única indicou caminhos que pudessem assegurar de forma mais evidente o lugar da Bíblia no seio da Igreja.

A constituição Dogmática, no entanto, *de per se*, não se imporia à Igreja se não fosse a sua criativa recepção nas igrejas locais. A América latina, mormente o Brasil, foi exponencial em acolher e aplicar as orientações advindas desse documento conciliar, em particular, o capítulo VI. Tal como aludimos, no interno do Concílio e previamente a ele, havia uma intensa e inexplicável movimentação bíblica na terra de Santa Cruz. Esse fato facultou uma fecunda aplicação do lugar da Bíblia na Igreja. As diversas traduções da Bíblia, o método popular de interpretação do texto Sagrado e as Ações da Conferência Episcopal do Brasil (CNBB) atestam, com largueza – o que não quer dizer sem limites - o caminho trilhado ao longo dos cinquenta anos desde a concepção da Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação.

Deve-se ainda, assegurar que os ventos novos suscitados pela *Dei verbum* ainda devem ser sentidos ou impulsionados em nossos tempos, sobretudo no que diz respeito à interpretação da Bíblia. Sente-se em todos os níveis, por muitas formas, a popularização de leituras fundamentalistas, espiritualistas (entenda-se alienantes) da Bíblia, inclusive em meios de Comunicação identificados como católicos. Certamente por despreparo técnico, por desconhecimento crítico e/ou por interesses escusos veem-se abertamente algumas leituras bíblicas serem usadas para sustentar convicções particulares. Trata-se do antigo artifício de recorrer a Bíblia para apoiar posturas que pouco ou quase nada tem a ver com os ensinamentos do Magistério e com a correta interpretação da Bíblia. Acerca dessas posturas é salutar retornar à *Dei Verbum* e aceder as suas proposições que prescrevem uma correta interpretação da Bíblia que não prescindia do aparato técnico e não fuja da

tradição interpretativa do Magistério e esteja sob o juízo da Igreja. Posição essa, retomada em documentos posteriores do Magistério Católico.

Convém por fim, vislumbrando a capacidade técnica e criativa da Igreja no Brasil sonhar com uma forma de leitura da Bíblia que atinja várias camadas sociais de forma inclusiva. Que não polarize uma leitura somente a partir dos pobres enquanto categoria social, visto que, para alguns setores, ela é deliberadamente rechaçada por identificar-se com um modelo teológico que desagrada a alguns. Tampouco, uma leitura executada apenas do alto dos parlatórios acadêmicos, prenehe de técnicas, mas dissociada da realidade, que também não atinge os humildes.

Assim, convém pensar, iluminados pela *Dei Verbum* com a construção de uma nova metodologia da Bíblia que açambarque os dois polos: O compromisso concreto com todas as categorias de empobrecidos (materiais e existenciais) bem como critérios técnicos e acadêmicos. O método articulado por Carlos Mesters já leva em consideração esses aspectos, contudo sua histórica identificação com uma leitura a partir dos pobres e a visão minimalista que alguns fazem dessa categoria, não o faz palatável para uma parcela cada vez mais tradicionalista e crescente de cristãos. Dado que a mudança/conversão vem do interno dos movimentos ou pessoas, seria oportuno vestir de uma nova roupagem essa pedagogia, acrescentar-lhe outros instrumentais e propô-lo às comunidades.

REFERENCIAS

AS – ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII VATICANO II. Città del Vaticano, 1970-1991. 5 volumina.

ASSIS, Avelino P.; Frei João José Pedreira de Castro: O pioneiro do movimento Bíblico Católico no Brasil. *Revista de Cultura Bíblica*. São Paulo: Loyola. São Paulo, v. XI, ano.30, n. 43/44, 1987.

BARBOZA, Maria Aparecida. *Pastoral Bíblica E animação Bíblica no Brasil*. Disponível em: <http://catequeseebiblia.blogspot.com.br/2011/10/material-do-i-congresso-de-animacao.html>. Acesso em: 06 mai. 2016. (11hs02).

CAVALCANTI, Tereza Maria Pompéia. A leitura popular da Bíblia e a v conferência do celam. *Atualidade teológica*, ano 11, nº 25, p. 76-103, jan./abr., 2007. Disponível em: maxwell-vrac-puc-rio-br. Acesso em: 12 mai. 16(09h39)

COMISSÃO EPISCOPAL PARA A ANIMAÇÃO BÍBLICO CATEQUÉTICA. *Animação bíblica da Pastoral*. Brasília: Edições CNBB, 2012.

CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. *Dei Verbum*. In.: *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *LECTIO DIVINA – Roteiro para as pequenas comunidades que se reúnem ao redor da palavra – 2018 (Ano Nacional do Laicato)*. Brasília: Edições CNBB, 2017.

CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Discípulos e Servidores da Palavra de Deus na Missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2012

CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Ouvir e proclamar a Palavra: Seguir o Caminho de Jesus*. Catequese sob a inspiração da Dei Verbum. São Paulo: Paulus, 2006

COSTA, Sandro Roberto da. Processo histórico da elaboração dos documentos *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes* durante o Concílio Vaticano II. In.: AGOSTINI, Nilo (org.). *Revelação e História: Uma abordagem a partir da Gaudium et Spes e da Dei Verbum*. São Paulo: Paulus, 2007.

DIEZ, Mercedes de Budallés. Da Pastoral Bíblica à animação Bíblica de toda Pastoral: Panorama do Concílio aos nossos dias. In: COMISSÃO EPISCOPAL PARA A ANIMAÇÃO BÍBLICO CATEQUÉTICA. *Animação bíblica da Pastoral*. Brasília: Edições CNBB, 2012.

FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS(FIUC). *50 Anos após o Vaticano II teólogos do mundo inteiro deliberam*. São Paulo: Paulinas, 2017.

FELIX, Élcio Rubio Mota. *A relação Palavra Espírito na Constituição Dogmática Dei Verbum do Concílio Vaticano II*. São Paulo: PUC/SP (Dissertação de Mestrado)

KASPER, Walter. *Parola di Dio: conversione e rinnovamento*. Disponível em: www.dehoniane.it:9080/komodo/trunk/webapp/web/files/riviste/archivio/02/200601011a.htm Acesso em: 06 mai. 2016(10hs38).

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano: Documentário pré-conciliar*. v. I. Petrópolis: Editora Vozes,1963.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano: Primeira Sessão (Set-dez.1962)*. v. II. Petrópolis: Editora Vozes,1963.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano: Terceira Sessão (Set-nov.1964)*. v. IV. Petrópolis: Editora Vozes, 1965.

LIMA, Maria de Lourdes Correa. *Dei Verbum*. In: PASSOS, João Décio e SANCHEZ, Wagner Lopes(org). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015

LOPES, Geraldo. *Dei Verbum: Texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MALZONI, Claudio Vianey. *As edições da Bíblia no Brasil*. São Paulo: paulinas, 2016

MENDOZA, Claudia. *Logros e Tareas. 40 años de La promulgación de la Constitución dogmática Dei Verbum*. Disponível em: <http://www.academia.edu> Acesso em: 06 mai. 2016. (07hs40).

MESTERS, Carlos. *Flor sem defesa: Uma explicação da Bíblia a partir do Povo*. Petrópolis: Vozes, 1984.

RUIZ, Gregório. Historia de la constitución “Dei Verbum”. In. SCHÖKEL, Luiz Afonso (Org.). *Concílio Vaticano II. Comentários a la constitución*. Madri: BAC, 1969.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Alguém se lembra do Documento 97? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47. n. 135. p. 369-386, set./dez., 2015. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/article/view/3442/3562>. Acesso em 16 mai. 2016. (11hs20).
DOI: <http://dx.doi.org/10.20911/21768757v47n133p53/2015>.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. O Impulso bíblico no Concílio: A Bíblia na igreja depois da *Dei Verbum*. In. *Teocomunicação*. Porto Alegre v. 36. n. 151. Mar. p. 25-53, 2006.

SOUZA, Ney de. *Dei Verbum*. Notas sobre a construção do texto Conciliar. *Revista de Cultura Teológica*. Ano XXIII. n.85. Jan/julho, 2015.

VASCONCELOS, Pedro Lima; SILVA, Rafael Rodrigues. *O Vaticano II e a Leitura da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2015.

A SELVAGEM EXPLORAÇÃO DO “MEU POVO” - MQ 3,1-4

The savage exploitation of "my people" (Micah 3,1-4)

Luiz Alexandre Solano Rossi*

Érica Daiane Mauri**

RESUMO

No livro do profeta Miqueias, a violência se manifesta sob as mais diferentes formas e atinge pessoas reais, ou seja, homens e mulheres que têm endereço, família e direito à vida. Todavia, trata-se de uma violência que atinge as pessoas de maneira seletiva, ou seja, os camponeses estão sofrendo a violência através das mãos de seus líderes. Por isso, Miqueias nos mostra que a violência e a pobreza não podem ser consideradas dados naturais ou divinos. Por trás de cada ato de violência está a mão de um sujeito da violência, com suas múltiplas formas de opressão. E entre a violência do violento e a vítima – meu povo – que se arrasta para sobreviver se encontra o profeta com sua palavra denunciadora.

PALAVRAS-CHAVE: Violência. Meu povo. Opção. Libertação.

ABSTRACT

In the book of the prophet Micah, violence manifests itself in the most different forms and reaches real people, that is, men and women who have address, family and right to life. However, it is a violence that affects people in a selective way, that is, the peasants are suffering violence through the hands of their leaders. Therefore, Micah shows us that violence and poverty can not be considered natural or divine data. Behind every act of violence is the hand of a subject of violence, with its multiple forms of oppression. And between the violence of the violent and the victim - my people - who creeps to survive is the prophet with his word of denunciation.

KEYWORDS: Violence. My people. Option. Liberation.

1 INTRODUÇÃO

Para conhecer o Deus de Abraão, Isaac e Jacó e também de Jesus, é preciso conhecer aqueles a quem Ele escolheu para compor o “seu povo”. É por meio das aflições, gritos e clamores deste povo que Ele desce (Ex 3,7) e arma sua tenda no meio de nós (Jo 1,14), pois foi para os seus pequeninos que tudo foi revelado (Mt 11,25). Assim, conhecer este Deus é antes de tudo reconhecer aqueles que foram escolhidos por Ele, pois é por meio deles e para eles que este Deus se revela ao longo da história

O profeta Miqueias nos ajuda nesta compreensão, ao nos mostrar claramente quem é “o povo” de Javé e quem não é. Ao apresentar de quem Javé “esconderá sua face” e

* Doutor em Ciências da Religião; pós-doutor em História Antiga (UNICAMP) e pós-doutor em Teologia (Fuller Theological Seminary). E-mail: luizalexandrerozzi@yahoo.com.br

** Especialista em Bíblia pela PUCPR e mestranda em Teologia pela PUCPR. E-mail: ericadmauri@gmail.com

“não ouvirá seu clamor”, o profeta nos ajuda a identificar as ações que levam a uma vivência da fé verdadeira e qual nos afasta dela. Rossi e Erdos (2013, p. 95) revelam uma faceta dos profetas muitas vezes esquecidos:

O profeta não pode ser considerado somente como se fosse um reformador religioso, ele está inserido na luta política de sua comunidade. As suas críticas e denúncias têm caráter político. Ele está preocupado em reformar as estruturas antigas que trazem ao povo a opressão e mostrar novos horizontes. Sua preocupação é alertar as lideranças que estão no poder, de que se esqueceram das causas públicas, deixaram de lado a causa do povo e buscaram somente seus próprios interesses. O profeta se insere na luta contra a violência que a liderança apoia e, muitas vezes, são os participantes no sistema de opressão, com um sistema tributário com duros impostos que levam o povo a se afundar em problemas, dívidas, perdendo seus bens e ficando á mercê de líderes corruptos.

Miqueias 3,1-4 revela com fortes palavras a exploração que é cometida contra o povo de Javé e, denunciando tais atos, expõe claramente quem são os preferidos de Javé e as condições necessárias para alcançar sua benevolência. Assim é possível afirmar que o profeta assume uma posição de defensor, ou seja, ele defende aquele – e somente aquele – a quem ninguém defende. Sua vocação está atrelada à causa do oprimido e do vulnerável.

2 CONTEXTO HISTÓRICO

O profeta Miqueias atuou provavelmente no período de 725-701 a.C no reino de Judá e, como todo profeta, fala de uma realidade concreta, a partir do cotidiano de sua vida e da vida de seu povo. Qual era a realidade de Judá na época do profeta Miqueias?

Na segunda metade do século VIII a expansão imperial da Assíria, que tinha como objetivo dominar as rotas terrestres até o Egito, interferia nas relações externas e internas da região da Palestina. Esta constante ameaça do império Assírio fez com que, por volta de 734 a.C, se organizasse uma coalizão antiassíria, liderada pelo Rei de Damasco, Rasin, que contava com a participação de Israel e buscavam o apoio de Judá. Perante a negação de Judá à coalizão antiassíria, inicia-se a guerra siro-efraimita (735-734 a.C), na qual a Síria e Israel se levantaram contra Judá. Frente à ameaça do exército sírio e israelita, o rei Acaz (Judá) buscou apoio junto ao rei Teglat-Falasar III (Assíria), que solícito ao pedido, atacou e conquistou a cidade de Damasco (capital de Aram) e parte do território de Israel. Perante o apoio recebido na guerra siro-efraimita, o rei Acaz passou a pagar tributos à Assíria, tornando Judá um país vassalo do Império Assírio.

Israel havia perdido os territórios de Dor, na planície, Meguido e Galaad, restando apenas a montanha de Efraim no entorno da capital Samaria. Quando Oseias assumiu o governo de Israel, após ter assassinado o rei Faceia em 732 a.C, submeteu-se imediatamente ao poder assírio, tornando-se vassalo. Entretanto, o rei Salmanasar, que governava a Assíria neste período, descobre a conspiração de Oseias em comum acordo com o general Seve do Egito. Em represália, o exército assírio prende Oseias e cerca Samaria, que resiste por três anos (724-722 a.C). Após a morte de Salmanasar, assume seu filho, Sargão II, que conquista a Samaria e a torna capital da província Samerina do Império Assírio. Aproximadamente 27 mil de seus habitantes foram deportados neste período e outros, fugindo da guerra e da deportação, migram para Judá, aumentando a população de Jerusalém em 15 vezes, que passa de cerca de 1.000 para 15.000 habitantes (ROSSI, 2016, p. 77). Com esta derrota, chega ao fim, em 722 a.C, o Reino de Israel restando ao reino de Judá a “herança da identidade nacional e religiosa do povo que se conhecia como povo de Javé” (PIXLEY, 1989, p. 67).

Durante a queda de Israel, dominava em Judá o rei Ezequias que permanecera vassalo do Império Assírio mediante o pagamento de tributos. Entretanto, frente às agitações decorrentes da morte de Sargão e posse do rei Senaqueribe, o rei Ezequias preparava-se para tornar-se livre do domínio Assírio. Para isso, iniciou um grande programa de construções e reformas em Jerusalém: reconstrução dos muros da cidade, construção de um aqueduto de aproximadamente 534m de comprimento, construção de depósitos e estábulos, recrutamento e aparelhamento do exército. Obras de fortificação de cidades no interior de Judá também foram realizadas neste período. Essas medidas, segundo Zabatiero, não significaram somente o aumento de tributos para a realização das obras e manutenção do exército, mas também o “arregimentamento dos jovens para os trabalhos de construção” (1996, p. 17). A fim de fortalecer ainda mais seu país, por meio de uma identidade nacional-religiosa, e tornar possível uma vitória sobre o Império Assírio, o rei Ezequias inicia também uma reforma religiosa, impondo a monolatria e a centralidade do culto no Templo de Jerusalém, em detrimento dos cultos interioranos realizados nos “lugares altos”.

Entretanto, as pretensões político-militares de Ezequias não foram bem-sucedidas. Em 701 a.C, o rei Senaqueribe sitiou e tomou 46 cidades com as aldeias vizinhas do território

de Judá e as entregou aos seus fiéis vassalos filisteus, restando para Ezequias apenas a região de Jerusalém e a sua submissão ao rei Assírio. Este episódio ficou conhecido como cerco e conquista de Laquis, citado pelo profeta Miqueias em 1,13. Com a morte de Ezequias (697 a.C) assume o poder seu filho Manassés, que foi fiel vassalo da Assíria, e por tal fidelidade, recupera parte do território perdido na revolta de Laquis. Manassés também interrompe a reforma religiosa iniciada por seu pai, e restaura o culto nos lugares altos retomando o culto a Baal e Asherá, além de introduzir o culto às divindades assíria (“exército do céu”). Durante os 55 anos de seu reinado, Manassés conseguiu desenvolver novamente a economia de Judá, que se desenvolveu em direção ao sul, com inúmeros assentamentos surgidos nesse período e uma nova rota de comércio com os árabes, recuperando, assim, o país do desastre a que havia sido conduzido durante o reinado de Ezequias (KAEFER, 2015, p. 100).

Frente a essas grandes transformações nos cenários internacional e nacional, resultante das frequentes guerras e também da reforma religiosa de Ezequias, o povo vê-se, muitas vezes, desamparado e abandonado pelos líderes, tanto religiosos quanto políticos. É neste contexto que Miqueias atua, proferindo oráculos do Senhor em favor dos pequeninos da casa de Israel.

3 MIQUEIAS: O HOMEM REPLETO DO ESPÍRITO DE JAVÉ

Miqueias (*Micah*, no hebraico, “quem é como o Deus El?” ou “quem é como o Deus Javé?”), nascido em torno de 750 a.C, viveu na cidade de Morasti, uma vila do interior de Judá, 33 km a sudoeste da capital Jerusalém, próxima da cidade Gat (uma das cinco metrópoles filisteias). Morasti situava-se na região de Sefelá, uma das mais importantes áreas agrícolas de Judá, além de constituir-se, juntamente com outras cidades vizinhas, em cidade-fortaleza que garantia uma primeira linha de defesa das fronteiras de Judá com a Filisteia (ROSSI, 2016, p.70). A localização geográfica tornava esta cidade um posto avançado de fronteira, onde era possível observar as ações militares na região, como a dos assírios, que passaram por ela nos anos de 734, 711 e 701 a. C (CHAMPLIN, 2000, p. 3569). Miqueias era um homem do campo, embora não se possa determinar com precisão sua profissão. Conhecia de perto as dores e os sofrimentos do povo camponês, possivelmente tenha sido um dos líderes das famílias camponesas, um ancião. É contemporâneo do

profeta Isaías, no qual encontramos paralelismos em seus oráculos, apesar da origem urbana de Isaías, como o texto de Mq 4,1-3 e Is 2,2-4. Miqueias, por estar próximo dos camponeses, via de perto homens gananciosos desapropriando os pobres (Mq 2,1-9), os governantes revestidos de corrupção, praticando injustiças e agindo com crueldade inimaginável (Mq 3,1-9) e, quando seu olhar se voltava para os profissionais da religião, percebia que os sacerdotes permaneciam calados, temendo por suas vidas (Mq 3,5;11).

Miqueias se opõe aos poderosos de sua época, apontando-lhes seus erros decorrentes da ganância e acúmulo de bens. Critica fortemente as cidades, pois vê nelas o centro de toda exploração e violência (Mq 1,5) e por isso, talvez, espera o Messias que não provém delas, mas do interior, de Belém (Mq 5,1). Suas palavras são duras e trazem certo espanto (“devorar a carne”, “arrancar a pele”, “quebrar os ossos”), pois ele “não assume um ar de neutralidade diante daquilo que vê e constata” (ROSSI, 2016, p. 16). É este homem, fiel a Javé e repleto de seu espírito (Mq 3,8), que se torna a voz do “povo” de Javé e grita em seu favor.

4 ESTRUTURA DO LIVRO DE MIQUEIAS

O livro do profeta Miqueias é o sexto livro dos considerados profetas menores. Certamente não teve um único redator, notável por conter textos de períodos históricos distintos, apresenta textos provindos do reino do Norte, textos do próprio Miqueias e textos pós-exílicos. Apesar de certa divergência entre os estudiosos para delimitar a época de cada texto, existe uma certa unanimidade ao dizer que o trecho de Mq 6,1-7,7 teria sido produzido no reino do Norte e, com a destruição de Samaria e consequente migração para Jerusalém, foi levada para Judá e conservada dentre os escritos de Miqueias. Esses textos apresentam denúncias contra os crimes cometidos pelos governantes Amri, Acab e respectivos seguidores no período de 885-722 a.C. Do período pós-exílico constam os acréscimos de Mq 2,12-13; 4-5 e 7,8-20, que apresentam promessas de reconstrução de Sião e um hino de confiança em Javé (NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2017, 1139-1140). De acordo com Zabatiero (1996, p.12), seria de autoria do próprio profeta Miqueias os trechos de 1,2-3,12 mais algumas inserções do capítulo 5. A redação final do livro também remete ao período

pós-exílico, organizando-o alternadamente entre ameaças e promessas, o que teria amenizado a dureza dos originários oráculos de Miqueias.

Adotamos a proposta apresentada por Zabatiero (1996, p. 27-28) para o arranjo estrutural do livro de Miqueias, por apresentar bem delimitada a perícopes em estudo, segue:

O TÍTULO DO LIVRO (MQ 1,1)

I – JUÍZO E ESPERANÇA PARA JERUSALÉM (MQ 1-5)

A – 1,2-1,6 *Liturgia teofânica de juízo*

- 1) 2-7 Teofania do juízo de Javé
- 2) 8-16 Lamento individual

B – 2,1-3,12 *Os crimes de Jerusalém*

- 1) 2,1-5 Acumulação de terras (contra os homens)
- 2) 2,6-13 Profetas mercenários (contra as mulheres e crianças)
- 3) 3,1-4 Tribunais corruptos
- 4) 3,5-8 Profetas mercenários
- 5) 3,9-12 Jerusalém de sangue

C – 4,1-5,12 *Esperança para Jerusalém e o resto de Judá*

- 1) **A** 4,1-5 Jerusalém, o centro de peregrinação das nações
- 2) **B** 4,6-7 Javé reina sobre o remanescente
- 3) **C** 4,8 A promessa do Libertador
- 4) **D** 4,9-13 As dores de parto de Jerusalém
- 5) **E** 4,14 A humilhação do Juiz de Israel!
- 6) **D'** 5,1-3 Um novo rei para o povo de Deus
- 7) **C'** 5,4-5 A vitória do Libertador
- 8) **B'** 5,6-8 A força do remanescente
- 9) **A'** 5,9-14 O fim da guerra entre nações

II – JUÍZO E ESPERANÇA PARA A CIDADE (MQ 6-7)

A – 6,1-8 *Liturgia teofânica e juízo*

B – 6,9-7,7 *Os crimes da cidade*

- 1) 6,9-16 Os crimes da cidade
- 2) 7,1-7 Lamento pelos crimes e castigos

C – 7,8-20 *Esperança para a cidade e o resto de Judá*

- 1) 8-10 Pecado e salvação do povo de Deus vs. a vergonha dos inimigos
- 2) 11-13 Esperança e libertação do povo vs. desolação dos inimigos
- 3) 14-17 Proteção para o povo de Deus vs. medo dos inimigos
- 4) 18-20 Infidelidade do povo de Deus vs. fidelidade e perdão de Javé.

5 “VOCÊS SÃO GENTE QUE DEVORAM A CARNE DO MEU POVO”

A perícopes em estudo (Mq 3,1-4) encontra-se, portanto, dentre os oráculos considerados próprios do profeta Miqueias, o que de início já expõe a dureza e severidade das palavras nela contidas:

¹Escutem bem, chefes de Jacó, governantes da casa de Israel!

Por acaso, não é obrigação de vocês conhecer o direito?

²Inimigos do bem e amantes do mal, vocês arrancam a pele das pessoas e a carne de seus ossos.

³Vocês são gente que devora a carne do meu povo e arranca suas peles; quebra seus ossos e os faz em pedaços, como um cozido no caldeirão.

⁴Depois, vocês gritarão a Javé, mas ele não responderá.

Nesse tempo, ele esconderá o rosto, por causa da maldade que vocês praticam.¹

A perícopes acima, caracteriza-se claramente pela estrutura de denúncia e ameaça ou condenação. No v.1^a, temos os destinatários do discurso do profeta, *chefes de Jacó e governantes de Israel*, portanto os poderosos de Judá. Na sequência, encontramos a denúncia realizada pelo profeta, *conhecer o direito* é a obrigação dos chefes de Jacó, entretanto são eles próprios que agem contra o direito, pois são *inimigos do bem e amantes do mal*. Para mostrar o quão cruéis são as práticas dos chefes e governantes, no v. 2b e 3 o profeta faz uso de palavras que remetem ao extremo da exploração e destruição de um ser vivo: *arrancam a pele – quebram seus ossos – faz em pedaços*. Depois da denúncia, no v. 4, encontramos a ameaça de que Javé abandonará os que atuam com crueldade: *ele*

¹ Nova Bíblia Pastoral, 2017.

esconderá o rosto. Certamente que Miqueias escreve a partir da perspectiva dos mais fracos. Ele enxerga claramente que a violência está impregnada na cidade de Jerusalém. Por causa disso, a crítica que ele estabelece contra as autoridades é a de que detestavam a justiça e torciam o direito. A respeito dos interesses das autoridades encasteladas em Jerusalém, Rossi e Erdos (2013, p. 333.336) assim afirmam:

Para Miqueias, seus interesses giravam em torno de Sião-Jerusalém. A intenção era clara, queriam melhorar a capital, torná-la um grande espetáculo. Miqueias, por estar fora da cidade, longe de seus grandes edifícios, condena e não acredita em seus tribunais, não deseja a paz da cidade, pois todo o progresso estava sendo construído à base de injustiças, com o sangue do pobre e do inocente.

Miqueias retrata os acumuladores de riquezas como homens insaciáveis que, mesmo à noite, recolhidos em suas camas, sonhavam e planejavam novas formas de obter lucro através da violência e da opressão. E, bastava o dia amanhecer, para que eles colocassem em prática seus planos inescrupulosos. Aos olhos do profeta os acumuladores de riqueza são assassinos em potencial. São, na verdade, homens que cometem violência, oprimem, enganam, roubam e trazem consigo a ruína dos camponeses.

Observemos alguns pontos importantes desta perícopes:

- 1) *Escutem bem*: o profeta exorta os destinatários a prestarem atenção sobre o que irá pronunciar. Mas, por que devem escutá-lo? No v. 8, encontramos uma possível resposta para essa questão: *Eu, porém, estou repleto de força, do espírito de Javé, do direito e de fortaleza, para denunciar a Jacó o seu crime e a Israel o seu pecado*. Nesse versículo, encontramos respaldo para creditar o que será proferido por Miqueias, pois ele está repleto do espírito de Javé, diferentemente dos falsos profetas denunciados nos versos 5-7.
- 2) *Chefes de Jacó e governantes de Israel*: apesar da aparente referência ao reino do Norte (Jacó e Israel), certamente o profeta se dirige ao reino de Judá. Os “chefes” e “governantes” representam o poder estatal e possuem a autoridade política e jurídica, sendo responsáveis pela administração da justiça nos tribunais locais, pelo recrutamento militar e para a corveia (ZABATIERO, 1996, p. 66-67). Maillot e Lelièvre acentuam o caráter divino do poder concedido aos chefes e governantes, pois “é precisamente porque a

autoridade dos ‘chefes’ vem de Deus que se pode censurá-los por suas injustiças, explorações e violências” (1980, p.74). Gottwald (apud Rossi e Erdos, 2013, p. 102) afirma que a mensagem do profeta, além da preocupação com os centros urbanos, foi direcionada especificamente contra os chefes políticos e religiosos que eram os responsáveis pela deterioração da antiga ordem tribal de igualdade comunal. Portanto, Miqueias anuncia palavras de juízo contra os ricos e poderosos que estavam violando as pessoas e suas propriedades, deixando-as despidas e sem forças para lutar.

- 3) *Conhecer o direito*: muito mais que um saber teórico simplesmente, refere-se à prática e à vivencialidade do direito. Segundo Zabatiero, o verbo “conhecer” nesta perícope teria “o sentido de capacidade e habilidade no tratamento das questões judiciais” que envolveria conhecer as diferentes formas do direito (tradicional, oral ou codificado) e, também, a sabedoria necessária para decidir uma questão judicial. Segundo o mesmo autor, a palavra “direito” refere-se às sentenças pronunciadas nos julgamentos (1996, p. 67).
- 4) *Inimigos do bem e amantes do mal*: em Am 5,15, encontramos claramente uma condição para que Javé aja com misericórdia, para isso seria necessário que passassem a odiar o mal e amar o bem, restabelecendo, assim, o direito. Miqueias expõe a atuação contrária dos chefes de Judá à orientação de Amós. Pois, estes amam o que é mal praticando a injustiça nos tribunais em favor de seu próprio benefício. Sentenciam mediante suborno, em favor dos ricos e latifundiários.
- 5) *Devorar*: em forma de metáfora, Miqueias alude ao fato de que os “chefes” e “governantes” praticam o mesmo que os animais selvagens frente a sua presa, devorando-a totalmente (pele, carne e ossos), assim também, quando praticam a injustiça em seus tribunais condenam os injustiçados à inexistência, pois roubam-lhes a terra, a dignidade e a esperança.
- 6) *Meu povo*: esta expressão demarca nitidamente a opção de Javé, separando aqueles que “são seus” daqueles que “não são seus”. Pertencem, portanto, ao povo de Javé aqueles que são “devorados” pelos “chefes de Jacó” e pelos “governantes de Israel”, sendo esses aqueles que não pertencem a Javé. Trata-

se de uma expressão – “meu povo” – que aparece várias vezes no livro do profeta, a saber: 1,9; 2,4; 2,8; 2,9; 3,3; 3,9. Meu povo designa, provavelmente, os camponeses da região da Sefelá que nos fins do século VIII, tentavam conservar sua identidade de clã, tanto nas relações sociais quanto na produção, porém estavam sendo empobrecidos violentamente. Schwantes (apud ROSSI; ERDOS, 2013, p. 577) observa que “‘meu povo’ não estava sendo acusado, ele era inocente; os acusados eram os profetas que estavam desviando o povo da verdade” (Mq 3,5).

- 7) *Esconderá o rosto*: muito mais do que apenas uma expressão de reprovação dos atos cometidos, equivale em hebraico a: voltar as costas a eles (MAILLOT; LELIÈVRE, 1980, p. 71). Diferentemente, a ação de Javé em Ex 3,7, que ouve o clamor do seu povo, em Miqueias, Javé não responderá ao grito e esconderá a face perante aqueles que praticaram a maldade.

O povo sofrido do interior de Judá é obrigado a arcar com os altos tributos recolhidos para sustentar a corte em Jerusalém e o Império Assírio, além da constante instabilidade causada pelos inúmeros confrontos armados, é obrigado a conviver com exércitos permanentes em seus territórios, encontram em Miqueias um porta-voz de seus sofrimentos. Este povo, não bastasse o sofrimento causado pela situação político-econômica externa, é ainda alvo da ambição de seus próprios compatriotas. Pois, de acordo com Zabatiero (1996, p. 17), uma das formas de aferir riqueza durante o reinado de Ezequias era através do financiamento do campesinato endividado pelos tributos e pela corveia. Perante o não pagamento da dívida, o devedor entregava suas terras aos seus credores, surgindo, assim, latifúndios altamente lucrativos, principalmente na região do profeta Miqueias, onde se localizava uma das mais férteis terras. Frente ao endividamento e a conseqüente perda de suas terras, restava ao camponês devedor recorrer aos tribunais a fim de obter prazos maiores e nova forma de negociação ou mesmo o perdão de sua dívida (Dt 15,1). Entretanto, os juízes corrompidos pelo dinheiro dos ricos latifundiários, eram como feras selvagens que, ao invés de proteger o injustiçado, devorava-o completamente. Não restava esperança aos conterrâneos de Miqueias, eram explorados e

desamparados por todos, seus pequenos corpos/terras nutriam e fortaleciam os grandes latifundiários, que sentença a sentença se tornavam mais poderosos e vorazes.

O escândalo das palavras de Miqueias, comparando seres humanos a “cozido de panela” para serem “devorados” pelos seus pares, explicita na mesma intensidade a selvageria da exploração a que estavam submetidos o “povo de Javé”. Em decorrência desta realidade, Miqueias denuncia claramente “a Jacó o seu crime e a Israel o seu pecado” (Mq 3,8). Com audácia delimita os pertencentes “ao povo de Javé” e sentencia à rejeição de Javé aqueles que amam o mal e odeiam o bem.

Encontramos, portanto, aqui uma definição de quem pertence ao “povo de Javé”: são os explorados, os desamparados, aqueles a quem lhes foi roubado tudo (terra, dignidade, esperança, vida), os que são condenados a inexistência para manter uma classe rica e ambiciosa, aqueles que não encontram mais forma de sobreviver neste mundo. A estes Javé ouve e volta sua face e lhe concede a paz (Nm 6,26). Aos que praticam a maldade, aos que cobiçam os campos, e os roubam, querem uma casa, e a tomam (Mq 2,2), Javé esconderá sua face (Mq 3,4) e serão destinados à exclusão da pertença ao “povo” de Javé.

6 AS PALAVRAS DE MIQUEIAS NO HOJE DA VIDA

As palavras do profeta Miqueias são tão vivas e eficazes, que foram recordadas pelos anciãos da terra 100 anos após serem proferidas (Jr 26,17-19), e são recordadas hoje com a mesma vivacidade e eficácia. O cenário não mudou: altos tributos; dívida externa; elite exploradora; empréstimos bancários; endividamentos e penhora da terra; cobrança e execução da dívida; busca pelo sistema judiciário marcado pela morosidade; carestia e injustiça; perda da terra, da dignidade e da esperança; inexistência individual e coletiva; fortalecimento dos ricos latifundiários; os pequenos proprietários de terra que tentam sobreviver com uma agricultura familiar de subsistência frente ao amplo aparato tecnológico do agronegócio. Mas quantos outros compõem o “povo” de Javé hoje? Certamente incluiríamos muitos dos nossos contemporâneos nesta categoria, citemos alguns: o proletariado rural e urbano (cortadores de cana de açúcar, por exemplo, ou costureiras das inúmeras facções que pagam por produção, para citar uma classe

trabalhadora); pequenos comerciantes que fecham suas portas frente à imensa carga tributária; pequenas indústrias familiares que não fazem frente às grandes transnacionais; autônomos que têm o mínimo de seus direitos trabalhistas garantidos; povos originários que lutam incessantemente para ter preservado o direito da existência de sua etnia; e muitos e muitos outros.

Ao se tornar conhecido o “povo” de Javé, revelam-se também aqueles que não são o seu povo escolhido. Miqueias não era neutro, por isso o espírito de Javé estava com ele, e o fez porta-voz dos injustiçados. A fé em Javé pressupõe a não neutralidade. Se Miqueias nos ajuda a reconhecer naqueles que são selvagemmente explorados à presença do “povo” de Javé, deve do mesmo modo nos ajudar a nos posicionar a favor destes e contra os amantes da maldade (cf. Mq 3,2). Uma fé neutra é uma fé inútil. Crer no Deus de Abraão, Isaac, Jacó e Jesus Cristo nos conduz à prática do direito e da justiça, a amarmos o bem e odiarmos o mal, a denunciarmos, também nós, os crimes de Jacó e os pecados de Israel.

7 CONCLUSÃO

A violência – selvagem exploração – não é estranha aos textos bíblicos. Poderíamos até mesmo pensar em formas de opressão e de violência como uma categoria básica da teologia bíblica. Nos textos do profeta Miqueias, a violência se manifesta sob as mais diferentes formas e atinge pessoas reais, ou seja, homens e mulheres que têm endereço, família e direito à vida. Todavia, é necessário salientar, que se trata de uma violência que atinge as pessoas de maneira seletiva, ou seja, os camponeses estão sofrendo a violência através das mãos de seus líderes. Por isso, Miqueias nos mostra que a violência e a pobreza não podem ser consideradas dados naturais ou divinos. Por trás de cada ato de violência, está a mão de um sujeito da violência, com suas múltiplas formas de opressão. E entre a violência do violento e a vítima – meu povo – que se arrasta para sobreviver se encontra o profeta com sua palavra denunciadora.

Javé continua, assim como na época do profeta Miqueias, a escolher “seu povo”. Não podemos negar que o profeta nos oferece um bom critério para identificá-los. Pertencem ao “povo” de Javé os que ainda hoje são selvagemmente explorados e, por sua vez, estão excluídos aqueles que fazem da exploração e da violência um estilo de vida. Os

cantos de louvor, as súplicas, as adorações, os sacrifícios que enchem os templos e que, aparentemente, expressam a fé em Javé são colocados em cheque pelo profeta, pois serão aceitas ou não por Javé mediante a maldade que foi ou não praticada. Reforça-se, então, a verdade sobre a fé expressa por São Tiago: “a fé, se não tem obras, está morta em si mesma” (Tg 2,17). Pois Javé esconde o seu rosto daqueles que praticam a maldade (Mq 3,4).

Talvez a inquietação que a perícopa de Miqueias nos impõe hoje seria: perante a selvagem exploração a que o povo de Javé é submetido, o que minha fé, neste mesmo Deus, tem-me levado a agir em prol daqueles que continuam a ser explorados? Estou do lado dos explorados ou dos exploradores? Amo a justiça e o direito e detesto a maldade ou meus atos revelam o contrário? Perante meu clamor, Javé me ouve ou esconde de mim o Seu rosto? Diante dos grandes e complexos desafios da atualidade concernente à problemática apontada pelo Profeta Miqueias, como os cristãos tem vivido sua fé?

REFERÊNCIAS

KAEFER, José Ademar. *A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá*. São Paulo: Paulus, 2015. (Nova coleção bíblica).

MAILLOT, Alphonse; LELIÉVRE, A. *Atualidade de Miqueias*. Um grande “profeta menor”. São Paulo: Paulinas, 1980.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2017.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Deus conosco).

ROSSI, Luiz Alexandre Solano, (org). *Miqueias: memórias libertadoras de um líder camponês*. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção pão da palavra).

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; ERDOS, Ivanilza. A construção social das vítimas em Miqueias. In: *Pistis & Práxis*. Curitiba, v. 5, n. 2, p. 563-586, jul./dez., 2013.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; ERDOS, Ivanilza. O discurso profético de Miqueias em meio à violência e opressão e sua relevância para a atualidade. In: *Estudos da religião*, v. 27, n. 2, p. 94-113, jul./dez., 2014.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; ERDOS, Ivanilza. Os agentes de violência e suas formas de opressão em Miqueias. In: *Estudos Teológicos*, v. 53, n. 2, p. 325-337, jul./dez., 2013.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Miqueias: voz dos sem-terra*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Comentário Bíblico – AT).

A MISERICÓRDIA NA PRÁTICA SACRAMENTAL

The mercy in priest practice

Moésio Pereira de Souza, CSSR*

RESUMO

Dando continuidade à reflexão iniciada com o Ano da Misericórdia, o artigo apresenta como este aspecto fundamental da vida cristã aparece na proposta teológico-moral de Santo Afonso de Ligório, sobretudo no que diz respeito à vivência dos sacramentos da confissão e da comunhão. Uma vez destacado alguns elementos do ensinamento afonsiano, tenta-se uma hermenêutica capaz de iluminar a prática sacramental do povo cristão em nossos dias, muitas vezes seduzido seja pelo relativismo, seja pelo fundamentalismo moral.

PALAVRAS-CHAVE: Misericórdia. Sacramento. Confissão. Comunhão. Santo Afonso.

ABSTRACT

Granting continuity to the reflection on Mercy, the article demonstrates how this fundamental aspect of the christian life is treated in the moral theology proposed by Saint Alphonsus de Ligouri, especially with reference to the lived experience derived from the Sacraments of Confession and Communion. By highlighting certain elements of the Alphonsian teaching, one seeks an interpretation which gives light to the sacramental practice of today's christians, a people often duped by relativism or by moral fundamentalism.

KEYWORDS: Mercy. Sacrament. Confession. Communion. Saint Alphonsus.

1 INTRODUÇÃO

O Ano Santo da misericórdia se configurou como uma grande oportunidade para que todos nós fizéssemos experiência da misericórdia divina. Toda a Igreja foi convidada ao encontro com o amor misericordioso do Pai revelado no rosto de seu Filho, Jesus. Quase um ano depois do encerramento do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, a incorporação da misericórdia como um estilo de vida cristão continua sendo um desafio.

Na carta apostólica *Misericordia et Misera*, o Papa Francisco nos recorda: “Termina o Jubileu e fecha-se a Porta Santa. Mas a porta da misericórdia do nosso coração permanece sempre aberta de par em par”.¹ Por isso retomamos o tema da misericórdia, a

* Doutor em teologia moral pela Academia Afonsiana de Roma. Professor de Teologia Moral Fundamental e Teologia Moral Matrimonial na Faculdade Católica de Fortaleza, na qual ocupa a função de coordenador do Departamento de Teologia. E-mail: pmoesio@gmail.com

¹ PAPA FRANCISCO, *Misericordia et Misera*. Carta Apostólica no término do jubileu extraordinário da Rev. Teol. Ciênc. Relig. UNICAP, Recife, v. 7, n. 2, p. 301-316, jul./dez., 2017 | Submetido em 17/09/2017. Aceito em 14/11/2017.

fim de que esta não se constitua apenas como um momento transeunte na vida da Igreja, mas que toda sua existência seja marcada por ela.²

Este artigo pretende ser uma contribuição a fim de que, enquanto seguidores de Cristo, anunciadores da Alegria do Evangelho da misericórdia, levemos adiante o apelo de Francisco: “Agora, concluído este Jubileu, é tempo de olhar adiante e compreender como se pode continuar, com fidelidade, alegria e entusiasmo, a experimentar a riqueza da misericórdia divina”.³

Nas páginas que seguem apresentamos uma proposta visando uma maior integração da prática da misericórdia no âmbito sacramental. Para tanto recorreremos à tradição teológico-moral afonsiana.⁴ O objetivo é recuperar alguns elementos desta tradição e buscar com eles, iluminar nossa realidade. Limitamos a reflexão ao sacramento da Penitência na relação com a comunhão eucarística.

2 OS SACRAMENTOS DA CONFISSÃO E COMUNHÃO NO TEMPO DE AFONSO DE LIGÓRIO

O ensinamento e a prática de Afonso de Ligório quanto a estes sacramentos estão diretamente ligados ao seu momento histórico marcado pela disputa entre laxistas e rigoristas.⁵

Para percebermos melhor o alcance das propostas morais de santo Afonso temos que nos voltar, sobretudo, para seu “embate” contra o jansenismo. O jansenismo foi um importante movimento na Igreja. Para Jansênio, considerado o seu fundador, depois do pecado original a vontade humana não tem força para evitar o mal e o pecado, sendo

misericórdia. Nº 16. São Paulo: Paulinas, 2016.

² PAPA FRANCISCO. *Misericórdia et Misera*, nº 1.

³ PAPA FRANCISCO. *Op. Cit.*, nº 5.

⁴ Afonso Maria de Ligório é fundador da Congregação do Santíssimo Redentor, Missionários Redentoristas, Patrono dos confessores e dos moralistas. Foi canonizado em 1839 e declarado doutor da Igreja em 1871. A seu respeito afirmou Pio IX: “Dissipou as trevas do erro espalhadas pelos incrédulos e pelos jansenistas. Por sábios escritos, especialmente **os douts tratados de sua teologia moral**, aclarou os pontos obscuros, resolveu as dúvidas. No conjunto das opiniões dos teólogos, muito largas ou muito rígidas, ele abriu uma via segura pela qual os diretores espirituais poderiam andar, livres de tropeços”. In REY-MERMET Théodule. *A moral de Santo Afonso de Liguori*. Santuário: Aparecida-SP, 1991, p. 8.

⁵ Cf. CAPONE Domenico. “Sistemas Morais”. In *Diccionario de Teologia Moral*. Dirigido por Francesco Compagnoni, Giannino Piana, Salvatore Privitera. São Paulo: Paulus, 1987, p.1164-1171.

arrastada pela concupiscência e a atração (*delectatio*). A Salvação em nada depende do homem, mas unicamente da predestinação divina.⁶

Dois de seus maiores expoentes tiveram grande influência no modo de conceber o sacramento da confissão e o da comunhão. **Saint Cyran** defendia que para a validade da absolvição, não bastava a absolvição do sacerdote (esta era apenas declarativa). Era preciso a contrição perfeita. Na ausência desta, o confessor deve adiar a absolvição.⁷ Não basta a dor da atrição. “Para se aceitar a Eucaristia, exigia-se uma perfeição consumada. Mais meritoso que receber a comunhão é o desejo de recebê-la”.⁸

Antonio Arnaud pregava contra o perigo da prática da comunhão frequente. Seu tratado sobre a comunhão (*De la fréquente communion*) foi um verdadeiro sucesso editorial.⁹ A eucaristia é vista por ele muito mais como um prêmio aos santos do que como remédio aos fracos.

Destarte, se é pecado grave aproximar-se da mesa sagrada e da terrível *hóstia* [grifo nosso] – como se expressam os padres – sem ter a disposição necessária para um ato tão sublime e divino, não é pecado menor deixar de trabalhar seriamente para obter a dignidade da aproximação, quando a pessoa se encontra na indignidade por disposição dos cânones eclesiásticos.¹⁰

Os jansenistas dificultavam o acesso à mesa eucarística, mas incentivavam a adoração ao Santíssimo Sacramento. No mosteiro jansenista de Port-Royal, reconhecia-se

⁶ A respeito do jansenismo e sua influência na Igreja, cf. MARTINA, Giacomo. *La Chiesa nell’età dell’assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo: età dell’assolutismo*. 4ª ed. V. 2. Brescia: Morcelliana, 1980; MELO, Amarildo José de. *Jansenismo no Brasil. Traços históricos de uma Moral rigorista*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2014. Embora a obra se concentre em identificar traços da moral rigorista em Minas Gerais, mostra-se de grande valia uma vez que a partir deste estado, a moral jansenista se espalha para o resto do território brasileiro.

⁷ Santo Afonso rebate esta prática e mostra seu equívoco: “Diferir a absolvição, meses e meses, é a doutrina dos jansenistas. Essa gente, em vez de atrair os fiéis aos sacramentos, fazem com que se lhes tornem inúteis...”. In REY-MERMET Théodule. *A Moral de Santo Afonso de Liguori*, p. 84.

⁸ MELO Amarildo José de. *Jansenismo no Brasil. Traços históricos de uma Moral rigorista*, p. 64.

⁹ Mas São Vicente de Paulo faz um comentário muito contundente a respeito desta obra: “Este livro afasta todos, poderosamente, da procura da santa comunhão [...]. Com efeito, não louva ele grandemente a piedade daqueles que queriam adiar a comunhão até o fim da vida, julgando-se indignos do corpo de Jesus Cristo? [...] Se eu levasse em conta o livro do Sr. Arnaud, não somente renunciaria para sempre a santa missa e à comunhão, mas teria até horror do sacramento se fosse verdade que ele representa, para aqueles que comungam com as disposições ordinárias que a Igreja aprova, uma armadilha de Satanás e um veneno para as almas; tanto mais que ele trata de cães, porcos e anticristos todos que se aproximam do sacramento neste estado”. In REY-MERMET, *A Moral de Santo Afonso de Liguori*, p. 86.

¹⁰ MELO Amarildo José de. *Jansenismo no Brasil. Traços históricos de uma Moral rigorista*, p. 67.

a presença real de Jesus no Sacramento, no entanto, as próprias monjas não se atreviam a comungar. Para elas, Jesus na Eucaristia, mais que alimento, era para ser adorado.

3 SANTO AFONSO E O SACRAMENTO DA CONFISSÃO

Se hoje a moral afonsiana goza de reconhecimento, isto se deve, segundo Vidal, à vitória da benignidade pastoral sobre o rigor na prática do sacramento da penitência e da comunhão.¹¹ A seguir nos serviremos de uma obra de santo Afonso para mostrar como o patrono dos confessores e moralistas se colocou diante das propostas jansenistas. A obra é a “Prática dos confessores”; o livro é uma espécie de resumo de sua Teologia Moral. Como a obra magna de Afonso foi escrita em latim, ele resolve escrever “A Prática” em italiano para facilitar o acesso aos confessores que já não tinham domínio suficiente para manejar a língua latina.¹²

Neste “manual” Afonso ensina que quatro são os ofícios do confessor: *Pai, médico, doutor e juiz*. A importância atribuída a cada um se percebe desde a sequência com que aparece no livro. A ordem não é aleatória, o que se pode verificar também pelo número de páginas que o autor reservou para cada ofício. Enquanto para o ofício de juiz Afonso dedica cinco páginas, para o de médico ele reserva cerca de quinze. Desta forma o santo já nos diz algo importante para a prática pastoral no confessionário. O ministro é juiz, mas antes disso ele é pai, médico e doutor.

Como pai, o confessor vive a centralidade da caridade e a importância do acolhimento a todos que se aproximam dele. Afirma Afonso: “O confessor, para cumprir a parte de bom pai, deve ser pleno de caridade. E primeiramente deve usar esta caridade no acolher a todos, pobres, ignorantes e pecadores”.¹³ Afonso lembra que o sacramento da reconciliação é para os pecadores. Diz mais: é para os pecados graves, uma vez que para

¹¹ VIDAL Marciano, *Frente ao rigorismo moral, benignidade pastoral. Afonso de Liguori (1696-1787)*. Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid, Perpetuo Socorro Editorial, Madrid 1986 (Estudios de etica teológica 7).

¹² LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore. Per bem esercitare il suo ministero*. Frigento (AV): Casa Mariana, 1987.

¹³ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore. Per bem esercitare il suo ministero*, n. 3, p. 5.

os veniais não é necessária a absolvição sacramental, “mas podem ser cancelados de diversos outros modos”.¹⁴

A caridade que move o confessor/pai também se manifesta no ouvir o penitente, evitando impaciência, desatenção, tédio etc. Claro que o confessor deve ajudar o penitente a ver sua situação de pecado, mas sempre com caridade.¹⁵ O confessor deve lembrar que seu ofício é salvífico, portanto, visando libertar os pecadores, o confessor deve se vestir de *vísceras de misericórdia*.¹⁶

Contrariando a prática jansenista de adiar a absolvição, Afonso ensina que se o confessor não tem dúvida sobre as disposições do penitente, a absolvição deve ser dada. Se, no entanto, acha conveniente fazê-lo, faça-o de tal modo que o penitente encontre motivos para retornar. Assim ele sugere que o confessor diga:

Espero-te tal dia: não deixe de vir; mantenha-te forte como te disse; recomenda-te à Maria e venha me encontrar; se eu estiver no confessionário, aproxima-te que eu te farei passar na frente ou então manda me chamar que eu deixarei tudo para escutar-te”. E finaliza: “Este é o modo de salvar os pecadores, tratar-lhes quanto se pode com caridade; de outro modo, eles, se encontram um confessor austero que lhes trata com modos ásperos e não sabem animá-los, ficam com má impressão da confissão, deixam de se confessar e se perdem.”¹⁷

Sobre o ofício de *médico*, surge a compreensão de Santo Afonso do pecado como uma enfermidade espiritual. Segundo ele, “o confessor deve atender e aplicar os remédios mais oportunos à salvação do seu penitente dando a penitência que mais convém ao seu mal [...]”.¹⁸

Afonso alerta que embora a penitência tenha que ser correspondente ao pecado, por justa causa o confessor pode diminuir a penitência. Esta deve ser adequada às possibilidades do penitente, deve ser para sua salvação e proporcional também as suas forças. De nada adianta uma penitência que esteja além das forças do penitente. Este vindo a cair, pela fraqueza do seu espírito, estará perdido. Continua o santo afirmando que “Neste sacramento, se procura mais a emenda que a satisfação”.¹⁹

¹⁴ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 3, p. 6.

¹⁵ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 5, p. 7.

¹⁶ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 3, p. 6.

¹⁷ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 5, p. 9.

¹⁸ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 11, p. 16.

¹⁹ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 11, p. 17.

Muitos doutores concordam que a penitência pode ser diminuída para que o penitente fique mais afeiçoado ao sacramento. Afonso lembra que muitos confessores usam de penitências desproporcionais achando que com penitências pesadíssimas é que podem salvar os pecadores. Mas com santo Tomás ele afirma que é melhor uma penitência mais leve e que não afaste o penitente para sempre do sacramento: “É melhor que o sacerdote mostre quão grave penitência devia ser imposta e, não obstante, passe uma que o penitente possa aceitar sem dificuldade”.²⁰

Não adiantam penitências muito rígidas que não serão seguidas pelo penitente. O confessor deve usar de prudência. O princípio seguido por santo Afonso é simples: deve ser visto sempre aquilo que é mais conveniente e útil para o penitente. Ele anota o erro dos jansenistas. Estes

impõem, por exemplo, o se confessar a cada oito dias durante um ano, a quem se confessa apenas uma vez no ano; quinze rosários a quem não reza nenhum; jejuns, disciplinas e oração mental a quem não sabe nem o que é; e depois o que acontece? Acontece que aqueles, ainda que aceitem à força a penitência para ganhar a absolvição, não a cumprem, e acreditando que caíram novamente em pecado [...], por não cumprirem a penitência dada, de novo relaxam à má vida e aterrorizados pelo peso da penitência recebida tomam horror do sacramento e assim seguem a marchar nas culpas.²¹

Quando escreve sobre o ofício de *doutor*, percebemos a importância que Afonso concede à teologia moral. Para exercer bem seu ministério, o confessor tem que ser bem preparado. Não pode descuidar da sua formação. São muitas as leis, os decretos e outros elementos que fazem da ciência moral a mais complexa e, também, a mais importante. Para reforçar seu pensamento, Afonso se serve da autoridade de dois grandes doutores. São Gregório diz que o guiar as almas é a arte das artes e São Francisco de Sales afirma que o ofício do confessor é o mais importante e mais difícil de todos.²²

Afonso reconhece a importância das circunstâncias envolvidas no ato moral. Nem sempre a simples referência aos princípios universais e absolutos é suficiente para resolver os problemas no campo da moralidade. Ele afirmará:

Dizem que basta, para confessar, conhecer os princípios gerais da moral, para que com eles se possam resolver todos os casos particulares. Quem

²⁰ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 11, p. 18.

²¹ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 12, p. 20.

²² LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 17, p. 25.

nega que todos os casos têm de ser resolvidos com os princípios? Mas aqui está a dificuldade: aplicar aos casos particulares os princípios que a eles convém.²³

Esta aplicação não se faz, segundo o santo, sem o uso da razão. De fato ele afirma ser necessária “uma grande discussão das razões que são de uma e de outra parte”. É dessa forma que se deve tentar resolver os casos particulares. Por isso mesmo Afonso pede aos confessores que não relaxem o estudo da moral.

Ele faz ainda uma ponderação. Não nega que há uma diferença entre ser confessor em uma vila rural e na cidade; nem se requer o mesmo nível de conhecimento para confessar uma pessoa simples ou um clérigo, por exemplo. Mas isso não pode ser usado como desculpa para que um confessor se contente em ler de passagem qualquer manual de moral e com isso se considere preparado para tão grande ministério.²⁴

Quanto ao ofício de juiz, Afonso ensina que o confessor deve partir da consciência do penitente, a seguir procure perceber as disposições do penitente para a mudança de vida e por fim dê a absolvição.²⁵

Afonso reafirma a necessidade que tem o confessor de interrogar o penitente acerca dos seus pecados como ensina o concílio de Trento:

os penitentes devem dizer e declarar na confissão todos os pecados mortais de que, depois de diligente exame de consciência, se sentirem culpados, ainda que sejam os mais ocultos e cometidos somente contra os dois últimos preceitos do decálogo (cf. Ex 20,17; Dt 5,21; Mt 5,28).²⁶

Afonso considera melhor que o confessor examine logo cada um dos pecados, do que deixar para examiná-los todos juntos no final. A orientação aqui visa não se esquecer de comentar algum pecado ou fazer com que o penitente repita o pecado já confessado.²⁷

4 SANTO AFONSO E O SACRAMENTO DA COMUNHÃO

Na “Prática del confessor”, Afonso dedica o último capítulo para orientar como o confessor deve se comportar na orientação espiritual dos penitentes. Neste capítulo, o

²³ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessor.*, n. 17, p. 26.

²⁴ Cf. LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessor.*, n. 18, p. 27.

²⁵ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessor.*, n. 19, p. 32.

²⁶ DZ 1680.

²⁷ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessor.*, n. 20, p. 34.

santo napolitano explana sobre a meditação, a contemplação e seus diversos níveis, a mortificação, a frequência dos sacramentos, traz um regulamento para uma religiosa que pede para ser guiada no caminho da perfeição e, por fim, advertências gerais para a perfeição. Para o nosso objetivo nos deteremos no § IV que traz o ensinamento de Afonso sobre a frequência com que um cristão pode comungar.

Mais uma vez devemos ter em mente que Afonso dialoga com as posturas laxistas e rigoristas na prática deste sacramento. No que concerne ao conceder a comunhão aos penitentes, ele afirma que alguns confessores erram por “excessiva indulgência” e outros por “excessivo rigor”.²⁸ Como aparece nesta obra, porém, a preocupação de Afonso parece centrada no combate ao ensinamento dos jansenistas, isto é, daqueles que usam de critérios muito rígidos para permitir a alguém o acesso à comunhão.²⁹

Ele começa lembrando a importância de se fazer uma boa confissão, como preparação para a comunhão, tal qual nos pede o concílio de Trento e já nos ocupamos anteriormente. Mas levando em conta a situação dos penitentes, deve o confessor avaliar a frequência com que o penitente precisa se confessar. No caso de uma pessoa escrupulosa, por exemplo, ensina Afonso que é preciso proibi-la de se confessar todo dia. Isso somente aumenta sua angústia.³⁰

Continua o santo afirmando que no caso daquelas pessoas que procuram crescer na vida espiritual, e especialmente se forem escrupulosas, não devem se afastar do sacramento da comunhão ainda que reconheçam ter cometido algum pecado venial. Melhor do que se privar da comunhão porque não pode se confessar é servir-se dos outros meios que a Igreja ensina para se purificar das culpas de tal pecado, tal como o ato de contrição e o ato de amor.³¹

Os jansenistas afirmavam que a comunhão frequente não era uma prática no cristianismo primitivo e que os primeiros cristãos só comungavam enquanto se mantinham

²⁸ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 126, p. 214.

²⁹ Contra o ensinamento do jansenista Antoine Arnauld que vimos anteriormente, Santo Afonso alertava: “Sobretudo é preciso cuidado com Antoine Arnauld: vende santidade, parece procurar somente pureza e perfeição para quem quer aproximar-se da comunhão, mas o que de fato quer é afastar os fiéis deste Sacramento, que é o único apoio de nossa fraqueza”. In REY-MERMET, *A Moral de Santo Afonso de Liguori*, p. 87.

³⁰ Cf. LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 125, p. 212.

³¹ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 125, p. 212.

no estado da graça batismal.³² Desta forma, ensinavam que tal prática traz mais malefícios que benefícios à vida espiritual. Santo Afonso, ao contrário, afirma que não se deve negar indiferentemente a comunhão frequente somente pelo fato de ser frequente. Isto não se justifica. Além do mais, como ensina o Tridentino “é ofício do pároco exortar solícitamente os fiéis à comunhão, não só frequente, mas cotidiana, com o dever de lhes sugerir que, como o corpo, assim a alma precisa do alimento diário”.³³

Com o debate acerca da frequência da comunhão, alguns jansenistas passam a aceitar a liceidade da comunhão diária, mas impõem para recebê-la, que as pessoas tenham a “devida disposição”. Ora, Afonso perguntará exatamente pelo que se entende por tal “devida disposição”. Ele interroga:

Mas se deseja saber que coisa entendem por esta devida disposição: a digna? Se entendem a digna, quem mais deveria comungar? Somente Jesus Cristo comungou dignamente, porque somente quem é Deus pode receber dignamente um Deus.³⁴

Para o patrono dos confessores, apoiado na autoridade de Santo Tomás e São Francisco de Sales, uma pessoa que tem crescido em sua vida espiritual, esforçando-se para superar seus pecados e demonstra desejo de comungar diariamente, assim deve fazer. E pergunta aos que sustentam opiniões mais rigorosas:

E mesmo que alguma alma caísse vez por outra em qualquer pecado venial voluntário por mera fragilidade, mas logo se arrependesse e se propusesse a se emendar, se, pois, desejasse comungar para adquirir força do sacramento para não cair e para avançar na perfeição, por que lhe negar a comunhão?³⁵

Se quando abordou o sacramento da reconciliação Afonso considerou o pecado como uma doença, falando agora da comunhão ele insistirá, contrariamente ao pensamento jansenista, que este sacramento também se configura como um remédio. E como de costume, ele reitera sua posição no ensinamento do próprio Magistério. De fato

³² MELO Amarildo José de. *Jansenismo no Brasil. Traços históricos de uma Moral rigorista*. p. 65.

³³ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessor*., n. 127, p. 216.

³⁴ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessor*., n. 127, p. 217.

³⁵ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessor*., n. 130, p. 220. Ele lembra duas proposições de Baio (um famoso jansenista) que foram condenadas por Alexandre VIII: proposição 23 “São de ser considerados sacrílegos aqueles que pretendem ter direito de receber a comunhão antes de fazer penitência dos seus delitos” (n. 130, p. 220, nota 94). E proposição 24 “Do mesmo modo, devem se distanciar da sagrada comunhão aqueles que não têm ainda o amor puríssimo de Deus e desprovido de toda mancha” (n. 130, p. 221, nota 95).

ensina o concílio de Trento: “Ele quis que se recebesse este sacramento como [...] antídoto pelo qual somos libertados das culpas cotidianas e preservados dos pecados mortais”.³⁶

Na perspectiva teológico-pastoral de Afonso, a comunhão não somente é remédio para os doentes, mas alimento para os famintos e força para os que se sentem fraco. Por isso ele cita um texto da Filotea de São Francisco de Sales:

Se lhe perguntarem por que comunha frequentemente... dizei a eles que dois tipos de pessoa devem comunhar frequentemente: os perfeitos e os imperfeitos: os perfeitos para se conservar na perfeição e os imperfeitos para poder alcançá-la; os fortes para que não enfraqueçam, e os fracos para que se tornem fortes; os doentes para serem curados e os sãos para não adoecerem; E quanto a você, como é imperfeita, doente e fraca, tem necessidade de comunhar frequentemente. Dizei a eles que aqueles que não tem negócios mundanos devem frequentemente comunhar porque tem comodidade; e aqueles que têm, porque têm necessidade da comunhão. Conclui finalmente o santo: “Comungai frequentemente, Filotea, o mais frequente que possa, com conselho do teu pai espiritual e acredita-me: as lebres se tornam brancas nas vossas montanhas, porque se alimentam somente de neve; e por força de se alimentar da pureza deste Sacramento, você se tornará toda pura.”³⁷

5 MISERICÓRDIA NA PRÁTICA SACRAMENTAL HOJE

Estas indicações afonsianas podem nos ajudar a olhar para a nossa prática sacramental hoje e nos questionar sobre o lugar que o princípio da misericórdia ocupa nesta. Nosso objetivo agora se mostra exatamente numa tentativa de atualização do que foi exposto anteriormente.

Primeiramente cremos que o contexto teológico-pastoral no qual se insere a moral cristã hoje contém um elemento presente já no tempo de santo Afonso. Se no século XVIII as discussões giravam em torno do laxismo e do rigorismo, o século XXI traz o mesmo fenômeno expresso com novos conceitos.

Não que se trate de uma completa identificação, mas os elementos em comum nos permitem essa aproximação. O *laxismo* de outrora nos faz pensar no hodierno *relativismo moral*, enquanto as posturas *rigoristas* de então nos parecem próximas das propostas do

³⁶ DZ 1638.

³⁷ LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessore.*, n. 130, p. 221-222.

fundamentalismo moral.³⁸ Mais uma vez o equilíbrio nas questões morais se mostra necessário. Nem “excessiva indulgência” nem muito menos “excessivo rigor” como nos ensinou santo Afonso.

No que concerne a nossa prática atual com relação ao sacramento da confissão, parece-nos aceitável sugerir certo exagero com que muitas vezes algumas pessoas vivem esta realidade sacramental. Sabemos que este sacramento ainda atravessa uma crise. Muitos são os que já não o procuram. Por outro lado, percebemos também que alguns buscam o sacramento indiscriminadamente.

Alguns ainda orientam que há a necessidade da confissão antes de toda celebração eucarística; esquecem, como ensina o concílio de Trento e santo Afonso, que a confissão individual é necessária para os pecados mortais, mas existem outros meios para se receber o perdão de Deus no caso dos pecados veniais.³⁹

Outro elemento que queremos destacar é o caráter salvífico do sacramento. Santo Afonso nos lembra de que o bom confessor não pode fazer com que o penitente tenha uma visão errada do sacramento, vindo, com isso, a abandoná-lo. Sabemos que o excesso de rigor que muitas vezes vem cometido no atendimento das confissões é causa de muito afastamento. Pelo que vimos, a caridade, ou a misericórdia podíamos dizer nós, deve estar presente durante toda a celebração deste sacramento, desde a acolhida ao penitente até a penitência que se deve indicar. Há de se ter cuidado com as práticas rigoristas atuais que tornam o sacramento odioso ao penitente.⁴⁰

³⁸ O debate atual tem despertado o interesse de alguns estudiosos. Cf. VIDAL, Marciano. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escala del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007; *Moral Cristã em tempos de relativismos e fundamentalismos*. Santuário, Aparecida 2007; MILLEN, Maria Inês de Castro, ZACHARIAS Ronaldo (Organizadores). *Fundamentalismo: desafio à ética teológica*. Aparecida, SP: Santuário; São Paulo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2017.

³⁹ A este respeito cf. SILVA, José Augusto da. *Só a confissão perdoa pecados? A problemática da confissão dos pecados numa pluralidade autônoma de formas de reconciliação*. Aparecida, SP: Santuário, 1991. Algumas práticas pastorais precisam ser revistas. Há por exemplo, certos “diretores de almas”, como diria santo Afonso, que *obrigam* uma pessoa a se confessar porque vai fazer um retiro espiritual.

⁴⁰ Na sua obra magna, *Theologia Moralis*, Afonso ensina que nós devemos dar conta a Deus não somente de nossa excessiva indulgência, mas também de nosso excesso de rigor. Este, segundo ensina o grande doutor da Igreja, pode levar as almas à perdição: “Eu não entendo como somente deve causar escrúpulo ensinar as opiniões muito benignas e não também as muito rigorosas que bloqueiam as consciências dos penitentes e, como fala S. Antonino, *aedificant ad gehennam*, isto é, por causa do imoderado rigor são causa da condenação de muitos, que, vendo-se obrigados a seguir tais sentenças, não as seguindo, pois, miseravelmente se perdem”. In Marciano Vidal. *La morale di Sant’Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*. Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1992, p. 265, nota 23 (A tradução do italiano é minha).

Portanto, o confessor, “vestindo-se de vísceras de misericórdia”, deve estar atento e procurar o remédio certo para a cura da doença espiritual de quem lhe procura. Faltando a misericórdia e reinando o rigor, o remédio que tem a função terapêutica, pode transformar-se em veneno e ser causa de morte.

No tocante ao sacramento da comunhão, parece-nos útil tecer também alguns comentários. Por justiça aos jansenistas convém afirmar que há elementos positivos em seus ensinamentos. Podemos observar, por exemplo, que há um grande respeito e grande veneração pela sagrada comunhão. Eles mantêm viva a necessidade que cada um tem de se examinar antes de receber o sacramento.⁴¹ Não se recebe o corpo de Cristo de qualquer jeito. Com isto concorda santo Afonso. O que este denuncia é o rigor com que isto vem interpretado. E é este mesmo rigor que atestamos estar presente hoje.⁴²

Tendo como pano de fundo uma preocupação positiva de salvaguardar o necessário respeito e veneração ao sacramento, os jansenistas acabavam por conceber a eucaristia como um prêmio aos justos. Melo afirma que para os seguidores de Jansênio, era preciso uma perfeição consumada para alguém receber a eucaristia.⁴³

Devemos pensar se as condições que muitas vezes são apresentadas hoje para se receber a comunhão não são ainda resquícios de uma mentalidade jansenista. Em algumas comunidades continuam exigindo que só se apresente na fila para a comunhão aquelas pessoas que estão “preparadas”, que estão em estado de graça. A pergunta de Afonso continua atualíssima: quem é digno de receber Jesus?⁴⁴

⁴¹ De fato ensina o Tridentino: “Se não convém aproximar-se de nenhuma função sagrada a não ser santamente, por certo, quanto mais o cristão descobre a santidade e a divindade deste sacramento celeste, tanto mais cuidará diligentemente de aproximar-se dele só com grande reverência e santidade [...]. Por isso, a quem quiser comungar se deve lembrar o preceito: ‘Que o homem se examine a si mesmo’ [1 Cor 11,18]. Cf. DH 1646.

⁴² Por exemplo, o cân. 1647 do mesmo concílio ensina que: “O costume da Igreja declara que é preciso um exame para que ninguém, por mais contrito que ele se considere, se aproxime da sagrada Eucaristia sem antes confessar sacramentalmente, *caso esteja consciente de algum pecado mortal* (o grifo é nosso)”. Esse cânone tem sido interpretado com muito mais exigência do que, de fato, pede o Concílio. Muitas vezes não se distingue a gravidade dos pecados. Ademais, resta ainda a consideração a ser feita sobre as condições para se falar que um pecado é, de fato, mortal. Ora, segundo o Catecismo da Igreja Católica, devemos observar três condições, *simultaneamente*, para que possamos classificar um pecado como mortal: “É pecado mortal o que tem por objeto uma matéria grave, e é cometido com plena consciência e de propósito deliberado” (Cf. CIC 1857). Mais: “Para que o pecado seja mortal tem de ser cometido com *plena consciência e total consentimento*” (Cf. CIC 1859). Hoje em dia o rigor com que muitos entendem o pecado tem, com certeza, afastado muita gente, desnecessariamente, do encontro com o Cristo eucarístico.

⁴³ MELO Amarildo José de. *Jansenismo no Brasil. Traços históricos de uma Moral rigorista*. p. 64.

⁴⁴ No discurso de abertura do Congresso Eucarístico Nacional em Dubai, no dia 12 de novembro de 2015, o Papa Francisco falou que: “A Eucaristia não é um prêmio para os bons, mas é força para os fracos, para os
Rev. Teol. Ciênc. Relig. UNICAP, Recife, v. 7, n. 2, p. 301-316, jul./dez., 2017 | Submetido em 17/09/2017. Aceito em 14/11/2017.

Por fim, convém lembrar que na perspectiva jansenista a salvação é para poucos. Afonso, ao contrário, ensina que a Redenção é copiosa. Há uma discussão teológica calorosa sobre as palavras de Jesus na última ceia que a Igreja utiliza na oração eucarística.⁴⁵ Nossas traduções em língua vernácula trazem a tradução: “Por vós e por todos”. Em 2001, a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos redigiu a nova instrução: *Liturgiam Authenticam* que traz “os princípios que devem governar as traduções nas várias línguas modernas dos textos da Liturgia romana”.⁴⁶ Em 2012 o Papa Bento XVI escreve à conferência episcopal alemã lembrando que as novas traduções devem voltar à tradução literal da expressão “*pro multis*” que seria: “por muitos”.⁴⁷ Parece uma simples mudança. Mas será?

Na primeira fórmula: “Por vós e por todos”, o que está sendo afirmado é que o sacrifício redentor de Jesus é ofertado a todos. Na segunda: “Por vós e por muitos”, não estaria sendo limitado o alcance da redenção? O argumento para a mudança é a fidelidade à letra do evangelho, que no latim é “*pro multis*”. A tradução “por todos” seria muito mais interpretativa do que literal. No entanto, segundo os exegetas, seria mais fiel ao sentido do texto a nível teológico.⁴⁸

Resta-nos ainda, porém, lembrar que, como ensina São Paulo, a letra mata, mas é o espírito que dá a vida (2Cor 3,6). O mesmo apóstolo ensina que “Deus quer que todos os homens se salvem” (1Tm 2,4). Não nos parece uma simples questão de filologia, mas de teologia. Por trás do debate em nome da fidelidade à tradução, parece se esconder duas

pecadores” (cf. <https://pt.zenit.org/articles/papa-francisco-eucaristia-nao-e-premio-para-os-bons-mas-forca-para-os-fracos>. Acessado em 26.02.16). O mesmo pontífice ensina: “A Eucaristia, embora constitua a plenitude da vida sacramental, não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos”. Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. N° 47, São Paulo: Paulinas, 2013.

⁴⁵ Cf. GIRAUDDO, Cesare. *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 178; Idem, “‘Pro vobis et pro multis’. Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi”. *Gregorianum*, v. 93, n. 4, 2012, p. 677-709; GOPEGUI, Juan A. ruiz de. *Eukharistia. Verdade e caminho da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 71-72; PIERI, Francesco. *Per una multitudine. Sulla traduzione delle parole eucaristiche*. Bologna: dehoniana, 2012.

⁴⁶ A instrução pode ser encontrada em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_comunicato-stampa_po.html. Acessado em 04.06.16. Recentemente esta discussão veio à tona com a publicação do Moto Proprio do Papa Francisco: *Magnum principium*, de 03 de setembro de 2017.

⁴⁷ Cf. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2012/documents/hf_ben-xvi_let_20120414_zollitsch.html. Acessado em 04 jun. 16.

⁴⁸ Em seu tratado sobre a Eucaristia, Gopegui afirma que a expressão “os muitos” (*hupèr pollôn*) no “macrotexto de Marcos designa a totalidade dos seres humanos”. Parece-nos coerente, portanto, que fiel a este sentido teológico, tal expressão possa ser traduzida ao português como: “por todos”. Cf. IBID, p.72.

visões teológicas. Em um discurso na cidade de Florença, Papa Francisco fez uma afirmação muito forte a esse respeito. Assim se pronunciou o pontífice:

Estamos aqui em *Florença*, cidade de beleza. Quanta beleza nesta cidade foi posta a serviço da caridade! Penso no **Spedale degli Innocenti**, por exemplo. Uma das primeiras arquiteturas renascentistas foi criada para o serviço das crianças abandonadas e das mães desesperadas. Muitas vezes, essas mães deixavam, junto com os recém-nascidos, medalhas quebradas ao meio, com as quais, apresentando a outra metade, esperavam poder reconhecer os próprios filhos em tempos melhores.

Pois bem, devemos imaginar que os nossos pobres têm uma medalha quebrada. Nós temos a outra metade. Porque a Igreja mãe tem na Itália metade da medalha de todos e reconhece todos os seus filhos abandonados, oprimidos, fatigados. E essa desde sempre foi uma das virtudes de vocês, porque vocês bem sabem que o Senhor derramou o seu sangue não para alguns, nem por poucos, nem por muitos, mas por todos..⁴⁹

6 CONCLUSÃO

A celebração do Ano Santo da Misericórdia nos possibilitou reencontrar com o Pai misericordioso na pessoa do seu Filho Jesus. N'Ele a misericórdia do Pai se tornou visível. cremos que a celebração dos sacramentos se configura um momento privilegiado para que os cristãos encontrem com este Deus que os ama e os acolhe, mesmo sendo feridos pelo pecado. Aos que o pecado fere, Jesus oferece ajuda e consolo; remédio e alimento. Isso se faz verdade quando na celebração dos sacramentos da *confissão* e da *comunhão* deixamos de ser controladores da Graça e nos tornamos instrumentos da misericórdia de Deus.

Na longa tradição teológico moral não nos falta exemplo de santos que souberam conduzir o povo de Deus no caminho da santidade ajudando-os a superar a imagem de um Deus severo e castigador e encontrar o rosto do Deus que é “piedade e compaixão, lento para a cólera e cheio de amor. Yahew é bom para com todos, compassivo com todas as suas obras” (Sl 145,8-9).

Em seu tempo, santo Afonso combateu o excesso de rigor com que os jansenistas atormentavam as consciências dos cristãos e os distanciavam dos sacramentos da

⁴⁹ Cf. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/548950-qnao-por-alguns-nem-por-poucos-nem-por-muitos-mas-por-todosq-artigo-de-andrea-grillo>. Acessado em 26.02.2016.

confissão e da comunhão. Para Afonso, *a maior ajuda que a Igreja pode dar a quem se reconhece pecador e detesta suas faltas é justamente a graça dos sacramentos*.⁵⁰

Hoje, quando mais uma vez o sacramento se torna um privilégio de alguns, em vez de ajuda e auxílio na busca da comunhão com Deus, somos chamados a lembrar as palavras do Mestre: “Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os doentes. Ide, pois, e aprendei o que significa: *Misericórdia é que eu quero, e não sacrifício*. Com efeito, eu não vim chamar justos, mas pecadores” (Mt 9,12-13).

REFERÊNCIAS

BENTO XVI. *Carta ao presidente da Conferência Episcopal Alemã sobre a tradução das palavras “Pro Multis*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/letters/2012/documents/hf_ben-xvi_let_20120414_zollitsch.html. Acessado em 04.06.2016.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 5ª Ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1993.

CAPONE Domenico. “Sistemas Morais”. In *Dicionário de Teologia Moral*. Dirigido por Francesco Compagnoni, Giannino Piana, Salvatore Privitera. São Paulo: Paulus, 1987, p.1164-1171.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Nova Instrução para a reta aplicação da constituição sobre a Sagrada Liturgia do Concílio Vaticano II: Liturgiam Authenticam*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_comunicato-stampa_po.html. Acessado em 04.06.2016.

DENZIGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Pro vobis et pro multis’*. Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggervi noi”. *Gregorianum*, v. 93, n. 4, 2012, p. 677-709.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Eukharistia. Verdade e caminho da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2008.

LIGUORI Alfonso Maria de, *Prática del confessoro. Per bem esercitare il suo ministero*. Frigento (AV): Casa Mariana, 1987.

⁵⁰ Cf. REY-MERMET Théodule. *A Moral de Santo Afonso de Liguori*, p. 84.

MELO, Amarildo José de. *Jansenismo no Brasil. Traços históricos de uma Moral rigorista*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2014.

MILLEN, Maria Inês de Castro, ZACHARIAS Ronaldo (Organizadores). *Fundamentalismo: desafio à ética teológica*. Aparecida, SP: Santuário; São Paulo: Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2017.

PAPA FRANCISCO, *Misericórdia et Misera*. Carta Apostólica no término do jubileu extraordinário da misericórdia. São Paulo: Paulinas, 2016.

_____. *Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. Eucaristia não é prêmio para os bons, mas força para os fracos. Disponível em: <https://pt.zenit.org/articles/papa-francisco-eucaristia-nao-e-premio-para-os-bons-mas-forca-para-os-fracos>. Acessado em 26.02.2016.

_____. Nem por alguns, nem por poucos, nem por muitos, mas por todos. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/548950-qnao-por-alguns-nem-por-poucos-nem-por-muitos-mas-por-todosq-artigo-de-andrea-grillo>. Acessado em 26.02.2016.

PIERI, Francesco. *Per una multitudine. Sulla traduzione delle parole eucaristiche*. Bologna: dehoniana, 2012.

REY-MERMET Théodule. *A moral de Santo Afonso de Liguori*. Aparecida, SP: Santuário, 1991.

SILVA, José Augusto da. *Só a confissão perdoa pecados? A problemática da confissão dos pecados numa pluralidade autônoma de formas de reconciliação*. Aparecida, SP: Santuário, 1991.

VIDAL Marciano. *Frente ao rigorismo moral, benignidade pastoral. Afonso de Liguori (1696-1787)*. Madrid: Instituto Superior de Ciencias Morales, Perpetuo Socorro Editorial, 1986 (Estudios de ética teológica 7).

_____. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

_____. *Moral Cristã em tempos de relativismos e fundamentalismos*. Aparecida, SP: Santuário, 2007.

_____. *La morale di Sant'Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*. Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1992.

RECENSÃO

TENORIO MACIEL, Creômenes. «Pâque du Christ dans la Pâque du peuple, Pâque du peuple dans la Pâque du Christ: une lecture de l'oeuvre de l'inculturation liturgique de Jacques Trudel». Paris, 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Institut Catholique de Paris, 2017.

Gilbraz de Souza Aragão*

Com muito gosto lemos a dissertação de Creômenes Tenorio Maciel, intitulada «Pâque du Christ dans la Pâque du peuple, Pâque du peuple dans la Pâque du Christ: une lecture de l'oeuvre de l'inculturation liturgique de Jacques Trudel». Foi aprovada pelo Júri das Licenças Canônicas do Theologicum (Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses - Institut Supérieur de Liturgie) do Instituto Católico de Paris, neste ano de 2017, tendo como primeiro leitor J. L. Souletie e segundo leitor Philippe Barras. Creômenes é um jovem jesuíta brasileiro que prossegue seus estudos na França, mas busca desenvolver uma teologia cristã a partir da experiência religiosa do povo e tendo em vista a práxis, sobretudo litúrgica, das nossas comunidades de fé.

A dissertação, em francês, está composta por 125 páginas, com Introdução, Conclusão e três Anexos, além de Bibliografia e os seguintes capítulos: Jacques Trudel e a liturgia, onde se apresentam as chaves teológicas para a concepção litúrgica do Padre Jacques: Mistério Pascal e Inculturação; A pastoral litúrgica segundo Jacques Trudel, onde se destaca o desenvolvimento da teologia pastoral litúrgica no contexto eclesial latino-americano e as práticas pastorais de inculturação litúrgica na Paróquia da Mustardinha, no Recife; e o Estudo de caso da liturgia dançada, onde se apresenta a história da dança litúrgica na pastoral coordenada pelo Padre Jacques, com uma reflexão sobre os seus fundamentos e desafios, tomando por base a soteriologia do Mistério Pascal.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor e Pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco, onde atua no campo dos estudos de religião. Coordenador do Grupo de Pesquisa interuniversitário sobre Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo e do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Mantém pesquisa sobre teologia cristã e diálogo inter-religioso, metodologia teológica e transdisciplinaridade. E-mail: gilbraz@unicap.br

O trabalho de Creômenes buscou analisar escritos e artigos do Padre Jacques, mas também realizou o estudo dos vídeos sobre a liturgia que ele fez com a comunidade da Mustardinha, tentando entender e desenvolver as categorias teológicas que lhe serviram de fundamento. Esse exame das propostas litúrgicas de Trudel demonstraram como o seu trabalho litúrgico é um esforço genuíno para inculturar a fé, em uma periferia de pobres e negros, através da liturgia do Mistério Pascal. Revelou-se um exercício maduro de práxis pastoral ensejada pelo Concílio Vaticano II, que faz falta e faz bem ser socializado na academia e para além dela, no Brasil e além das suas fronteiras. Como se diz nas conclusões do texto, “para Trudel, o Mistério Pascal e sua relação vital com a cultura e a história são as principais fontes de qualquer processo litúrgico de ontem e de hoje. [...] A liturgia, pela força desse Mistério que ela celebra na vida de cada crente, torna-se um lugar privilegiado para a ação e a manifestação da salvação que vem de Deus”.

Um dos destaques da dissertação, portanto, é dar relevo à vida e missão de Jacques Trudel, jesuíta canadense que chegou ao Brasil em 1960, depois dos estudos filosóficos. Fez a Licença em Teologia no Cristo Rei de São Leopoldo e cursou o Instituto de Pastoral Litúrgica em 67 e o Instituto de Catequese *Lumen Vitae* em 67-68. É Mestre (1970) e Doutor (72) em Teologia Litúrgica pelo Instituto Santo Anselmo de Roma, com a tese “*Eucharistie et Vie Sociale: étude sur la charité et la paix au Sacramentaire Veronense*”.

Foi presidente (1997-98) da Associação dos Liturgistas do Brasil e colaborou com essa linha pastoral na CNBB. No Recife, foi professor de Teologia dos Sacramentos e da Liturgia em diversas escolas e chefiou o Departamento de Teologia e a Ação Pastoral da Universidade Católica de Pernambuco. Foi também administrador da Paróquia popular Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, no bairro da Mustardinha, onde desenvolveu um trabalho de inculturação, especialmente através da dança litúrgica. O Padre Jacques, ou Jaime, como é conhecido, recebeu até o título de cidadão do Recife, mas os católicos da cidade precisam recuperar e cuidar da memória de missionários criativos e profundos como ele, que sempre teve o pé no chão da periferia e a cabeça no vento da academia, estudou bem a liturgia de fonte e os ritos de liturgia inculturada pelo mundo afora.

A missão do Padre Jacques ensina que o lugar mais adequado para um religioso desenvolver sua práxis, inclusive política, é no trato com o simbólico, ajudando a emancipar o núcleo ético-mítico da comunidade, soltando as "asas do desejo" e libertando

poeticamente as pessoas, para engajamentos mais amplos na "pólis". Com efeito, a desalienação e inculturação dos símbolos religiosos é a marca, militante, da pastoral de Trudel: e se uma menina negada e denegada vê as cores e ritmos de sua gente nas imagens e rituais sagrados da comunidade, sai da igreja empoderada para ser mais ativa e exercitar santidade com toda a largueza do seu nariz, e não para depender de santas de nariz empinado.

Como afirma Creômenes, “Por um lado, a partir do princípio da comunhão eclesial, o núcleo primordial da obra de Trudel se aproxima das orientações do Vaticano II, bem como do CELAM e da CNBB. Por outro lado, seu trabalho é muito criativo, com grande originalidade, porque é uma resposta ao chamado da relação entre a Páscoa de Cristo e a vida das pessoas historicamente situadas. Por esta razão, Trudel, além de seu interesse por tudo o que concerne ao ritual, sempre demonstrou amabilidade em relação a certos domínios da liturgia: a dança, a dramatização de textos bíblicos, por exemplo. O que ele estava realmente procurando era a vida de seu rebanho, aquilo que poderia fazer passar o povo de Deus da morte à vida pela ação litúrgica. Neste sentido, seu trabalho é marcado por um espírito sincero de acolhimento, uma hospitalidade criativa e salutar que faz parte de um horizonte Pascal” (p. 93).

A relevância da dissertação também reside, pois, na recuperação e aprofundamento da metodologia pastoral da inculturação, através do seu estudo de caso. O texto revela como a comunidade do Padre Jacques, louvando o sagrado cristão com os traços da cultura "afrolatíndia", aprendendo a respeitar e assumir os valores dançantes que correm no "sangue", conseguiu levantar a sua autoestima de gente e se descobrir amada mesmo por Deus, com seus corpos de negros e sua ginga afrodescendente.

O trabalho reflete, assim, sobre o desafio da inculturação: uma tradição religiosa consegue se deixar encarnar por um grupo humano quando dialoga integralmente com sua cultura, em suas dimensões econômicas e políticas, além de artísticas e religiosas; quando assume o seu jeito de viver e celebrar, recriando a sua identidade (litúrgica, mas também catequética e ministerial) em diálogo com as outras tradições do grupo, em um processo que também poderia ser chamado de sincretismo - e que explica como todas as culturas do mundo se desdobram.

Culturas e manifestações culturais diferentes são consideradas problemáticas quando vistas pela interpretação depauperada de uma tradição religiosa. E a dança, então, é de modo geral uma fronteira delicada para os cristãos. “Mostrem-me como dança um povo e eu lhes direi se sua civilização está doente ou tem saúde”, sentenciava Confúcio. Mas os romanos andaram degradando as artes, a dança inclusive, em seu imperialismo ruinoso e o cristianismo, na sua condenação desse mundo que apodrecia, principalmente com os imperadores ditos cristãos do séc. IV, englobou as artes e danças. Agostinho, já ele, condenava “essa loucura lasciva chamada dança, negócio do diabo”. Isso juntou-se a um dualismo grego que inclusive tinha levado São Paulo a opor o espírito aos sentidos e a desprezar o corpo e as suas expressões.

A dança, por essas razões históricas e antropológicas, perdeu sua força no Ocidente cristão e, a partir do século XII, foi banida da liturgia. Somente no século XX a dança foi se recuperando em nossa cultura e, finalmente, a reforma litúrgica católica, ensejada pelo Concílio Vaticano II (1964), permitiu a consideração dos valores humanos e a reintrodução da dança na liturgia - como incremento simbólico para melhor exprimir a proximidade amorosa e animadora do “Abbá” de Jesus.

A dissertação defende que a liturgia do Padre Jacques desenvolveu um profundo caráter soteriológico, salvífico, nos seguintes termos: “Através de inculturação na liturgia, ele ajudou a comunidade a compreender o profundo significado de cada momento ritual e, a partir dos ritos mesmo, desenhar na cultura local o que se comunica mais com esses ritos. Com os passos, gestos e ritmos das danças, instrumentos musicais típicos da ciranda e do maracatu, entre outros, também foram integrados no conjunto musical da Mustardinha, a fim de completar o projeto de inculturação por meio da música e da dança litúrgica. Aqui, é importante notar como a ideia original de Trudel foi assumida pela comunidade, já que o processo de inculturação litúrgico foi realizado por toda a comunidade, que teve que conhecer sua própria cultura e assumir suas raízes. Então o processo não foi simples. O primeiro desafio foi mostrar que a pobre realidade, com suas raízes afro-indígenas, também é afetada e impregnada com a força do Mistério Pascal. O novo céu e a nova terra começam na vida cotidiana dos membros da comunidade cristã” (p. 89).

Então, o que a comunidade de Trudel viveu na Mustardinha foi um laboratório de experiência eclesial e espiritual muito mais ampla e complexa do que eles mesmo imaginam. Fizeram história, no sentido de tornar a Igreja mais capaz de tocar nas pessoas, conforme a sua sensibilidade cultural, e fazer com que elas se sintam tocadas e amadas por Deus em seus corpos e emoções. Aprenderam e podem ensinar que alguém que dança com um outro soma sempre mais do que dois, pois criam um ponto de equilíbrio, “entre e além”, que lhes permite apoio para ultrapassar os limites dos seus corpos e se entrecruzar em coreografias e cirandas que nos abrem para outro espaço, de um sagrado encarnado, em que somos sempre mais do que aparentamos.

Enfim, o cristianismo, que nos chegou tão branco e racionalizado (a despeito de um Jesus bailando pelas suas festas judaicas!), pode mesmo se refazer em torno de atabaques e danças “negras”? A dissertação de Creômenes é um instigante convite para continuarmos buscando essa resposta.

NOMINATA

Nominate

Alzirinha Rocha Souza, Universidade Católica de Pernambuco

Benedito Gomes Bezerra, Universidade Católica de Pernambuco

Carlos André Macedo Cavalcanti, Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Carlos André Moura da Silva, Universidade de Pernambuco

Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Danilo Vaz-Curado Costa, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Degislando Nóbrega de Lima, Universidade Católica de Pernambuco

Degislando Nóbrega de Lima, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Drance Elias da Silva, Universidade Católica de Pernambuco

Drance Elias Silva, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil, Brasil

Evanildo Costeski, Universidade Federal do Ceará

Gilbraz de Souza Aragão, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Jacques Trudel, Universidade Católica de Pernambuco

João Luiz Correia Júnior, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

José Tadeu Batista de Souza, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Jung Mo Sung, Universidade Metodista de São Paulo

Karl Heinz Efken, Universidade Católica de Pernambuco

Karl Heinz Efken, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Lina Boff, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Listhiane Pereira Ribeiro, Instituto Federal Minas Gerais

Luiz Alencar Libório, Universidade Católica de Pernambuco

Luiz Alencar Libório, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Luiz Carlos Susin, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Marcel Sousa, Universidade Estadual da Paraíba

Marcelo Ayres Camurça, Universidade Federal de Juiz de Fora - MG

Moésio Pereira de Souza, CSSR, Faculdade Católica de Fortaleza

Newton Darwin de Andrade Cabral, Universidade Católica de Pernambuco

Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J., Universidade Católica de Pernambuco

Ricardo Boone Wotckoski, Centro Universitário Claretiano de Batatais

Valmor da Silva, Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Zuleica Campos Dantas Pereira, Universidade Católica de Pernambuco, Brasil